المنظمة العربية للترجمة

إدموند هوسرل

أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية

ترجمة

د. إسماعيل المصدق

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

إدموند هوسرل

أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية

مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجيّة

ترجمة وتقديم

د. إسماعيل المصدق

مراجعة

د. جورج كتورة

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هوسرل، إدموند
أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجيّة/ إدموند هوسرل؛ ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة.
670 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 653 - 660.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1175-2
1. الفلسفة الحديثة. 2. العلوم. 3. الفنومينولوجيا. أ. العنوان. ب. المصدق، إسماعيل (مترجم). ج. كتورة، جورج (مراجع). د. السلسلة.
193

Husserl, Edmund
Die Krisis der europaïschen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2008

المحتويات

إهداء الترجمة

إلى العقل المضيء الذي انطفأ قبل أن تخبو جذوته

إلى القلب الكبير الذي توقف عن الخفقان قبل أن يفقد إيقاع الحياة

إلى البصيرة التي كانت تتطلع إلى أقصى الآفاق من دون أن تعبأ بضجيج العميان

إلى روح الفقيد

عبد الرزاق المصدق

2/ 3/ 1948 - 17/ 1/ 2005



مقدمة المترجم

الفنومينولوجيا هو الاسم الذي أطلقه إدموند هوسرل على الاتجاه الفلسفي الذي أسسه مع مطلع القرن العشرين والذي يعتبر من الاتجاهات الأساسية في الفلسفة المعاصرة. في البداية كان لأعمال هوسرل تأثير حاسم على الفلسفة الألمانية في العقود الأولى من القرن الماضي وعلى الفلسفة الفرنسية في منتصف ذلك القرن. وهكذا فإن مؤلفات فلسفية أساسية صدرت في هذه الفترة تعتبر ذاتها أبحاثاً فنومينولوجيّة. من أهم هذه المؤلفات **الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية** (1913/16) لماكس شيلر (Max Scheler)، **الوجود والزمان** (1927) لمارتن هايدغر (Martin Heidegger)، **الوجود والعدم** (1943) لجان بول سارتر (Jean Paul Sartre)، **فنومينولوجيا الإدراك** (1945) لموريس مرلو - بونتي (Maurice Merleau-Ponty).

لكن تأثير الفنومينولوجيا لم يبق منحصراً في ألمانيا وفرنسا، بل أخذ يمتد تدريجياً إلى بلدان وقارات أخرى مثل إيطاليا وأمريكا اللاتينية واليابان، لكن أيضاً إلى بعض بلدان أوروبا الشرقية التي كانت تتبنى النظام الاشتراكي. وحتى الفكر الإنجليزي والأمريكي الذي يرتبط بتقاليد فلسفية أخرى لم يبق بمعزل عن تأثير الفنومينولوجيا وساهم على الأقل في مناقشة بعض أفكارها وقضاياها.

واليوم هناك ممثلون للاتجاه الفنومينولوجي في معظم بلدان العالم مما يسمح بالحديث عن حركة فنومينولوجيّة لها طابع عالمي.

وفوق ذلك كله امتد تأثير الفنومينولوجيا إلى فلسفات لا تعتبر نفسها منتمية لهذا الاتجاه، بل وإلى مجالات معرفية أخرى مثل مجال الدراسات الأدبية والعلوم الاجتماعية وعلم النفس.

ولد هوسرل الذي ينتمي لعائلة يهودية يوم 8 نيسان/ أبريل 1859 في بروسنيتز (Proßnitz) التي تقع في منطقة مورافيا (Mähren). تمثل هذه المنطقة اليوم الثلث الشرقي من تشيكيا وكانت تنتمي من 1867 إلى 1918 لتراب مملكة الدانوب أو المملكة المجرية ـ النمساوية التي كانت تشمل بالإضافة إلى المجر والنمسا بلداناً ومناطق عدة، من وسط وجنوب شرق أوروبا. بجانب السكان التشيكيين كان يعيش في منطقة مورافيا سكان ناطقون باللغة الألمانية، اضطر أغلبهم لمغادرة هذه المنطقة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

درس هوسرل الرياضيات والفلسفة في جامعتي لايبزج (Leipzig) وبرلين من 1876 إلى 1882 وحصل على الدكتوراه في الرياضيات خلال دورة الشتاء 1882/ 1883. بعد ذلك تابع دراسات مكثفة للفلسفة في جامعة فيينا، حيث كان حريصاً على حضور دروس برنتانو (Franz Brentano) (1838 - 1914) الذي سيلعب دوراً أساسياً في تكوينه وتوجيهه الفلسفي. في سنة 1887 قدم أطروحة التأهيل بجامعة هالّه (Halle) تحت عنوان «حول مفهوم العدد ـ تحليلات سيكولوجية»، بعد ذلك مارس التدريس في نفس الجامعة إلى سنة 1901.

مع بداية القرن العشرين نشر هوسرل مؤلَّفه الأساسي الأول

أبحاث منطقية في جزأين. صدر الجزء الأول سنة 1900 تحت عنوان «**مقدمات للمنطق الخالص**» وتلاه سنة 1901 الجزء الثاني الذي يحمل عنوان «**أبحاث في الفنومينولوجيا ونظرية المعرفة**». إثر صدور هذا المؤلف نوديَ عليه للتدريس في جامعة جوتنجن (Göttingen)، لكنه لم يحصل على درجة الأستاذية إلا سنة 1906. وفي سنة 1916 انتقل إلى جامعة فرايبورج (Freiburg) حيث ظل يشغل كرسي الفلسفة إلى حين تقاعده سنة 1928. وباقتراح منه خَلَفَه على هذا الكرسي هايدغر. توفي هوسرل في فرايبورج يوم 27 أبريل/ نيسان 1938.

لم ينشر هوسرل هو نفسه مؤلفات كثيرة. بعد نشر **أبحاث منطقية** تحلقت حوله في جوتنجن جماعة من تلامذته وأصدقائه كوَّنوا ما سمي بمدرسة جوتنجن، وبجانبها نشأ تيار فينومينولوجي آخر في ميونيخ. في سنة 1913 أسس هوسرل مع مجموعة من الفلاسفة المرتبطين باتجاهه مجلة سماها **حوليات الفلسفة والبحث الفنومينولوجي** شكلت منبراً للحركة الفنومينولوجيّة آنذاك. افتتح هوسرل **الحوليات** بمؤلَّفه **أفكار من أجل فنومينولوجيا خالصة وفلسفة فنومينولوجيّة** (سنشير إليه لاحقاً بمؤلَّف **الأفكار**). يتكون هذا الكتاب من ثلاثة كتب لم ينشر منها هوسرل هو نفسه سوى الكتاب الأول الذي يحمل عنوان **مدخل عام إلى الفنومينولوجيا الخالصة**. وفي سنة 1928 نشر هايدغر في **الحوليات** بطلب من هوسرل **محاضرات في فنومينولوجيا الوعي الزماني الداخلي**، وهي في الأصل دروس جامعية لهوسرل. بعد ذلك نشر هو ذاته في سنة 1929 **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي**. وفي سنة 1931 نُشرت الترجمة الفرنسية لكتابه **تأملات ديكارتية ـ مدخل إلى الفنومينولوجيا**، وهو يستند إلى محاضرتين مطولتين ألقاهما هوسرل في جامعة السوربون بباريس سنة 1929. أما النص الألماني لهذا المؤلف فلم ينشر إلا بعد وفاة هوسرل

سنة 1950. في سنة 1936 نشر جزءاً من كتاب **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية ـ مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية** (سنشير إليه لاحقاً بكتاب **الأزمة**) خارج ألمانيا بسبب مضايقات النازيين له، رغم أنه كان قد اعتنق سنة 1886 الديانة المسيحية البروتستانتية. كما نُشر سنة 1938 أيضاً خارج ألمانيا مؤلفه **الحكم والتجربة ـ أبحاث في جينيالوجيا المنطق** الذي أعده للنشر، بطلب منه، مساعدُه آنذاك لودفيغ لاندجريبي (Ludwig Landgrebe) اعتماداً على أوراق عمل هوسرل ومذكراته.

إن العمل الحقيقي لهوسرل تركز حول أبحاث وتحليلات فنومينولوجيّة عينية، ونظراً إلى أنه اعتاد أن يسجل باستمرار أفكاره وخواطره، فقد ملأ بين سنة 1890 وسنة 1938 حوالى 45000 صفحة مكتوبة بواسطة سطينوغراف جابلسبرج (Stenographie Gabelsberger). و ظل يتابع عمله بكل حزم وإصرار، وحتى مضايقات النازية التي منعته من دخول الجامعة والاشتغال في خزانتها لم تنل من عزيمته. مباشرة بعد وفاته هرَّب هرمان ليو فان بريدا (Hermann Leo van Breda) ـ وهو راهب فرنسيسكاني مهتم بفلسفة هوسرل ـ مخلفاتِه خوفاً من أن يتلفها النازيون، وأسس سنة 1939 بجامعة لوفان ببلجيكا أرشيف هوسرل، الذي أصدر ابتداءً من سنة 1950، بتعاون مع أرشيف هوسرل بكولونيا الذي تم تأسيسه لاحقاً وبدعم من منظمة اليونسكو، الأعمال الكاملة لهوسرل تحت اسم **هوسرليانا** (*Husserliana*). هذه المجموعة الكاملة التي صدر منها لحد الآن 38 مجلداً تضم المؤلفات التي نشرها هو ذاته أو التي كان قد هيأها للنشر بالإضافة إلى محاضرات ودروس ومقالات وتحليلات مأخوذة من مخطوطاته.

في سنة 1911 نشر هوسرل في العدد الأول من مجلة **لوغوس**

(Logos) مقالاً بعنوان «الفلسفة كعلم صارم». هذا العنوان يلخص تصور هوسرل للفلسفة. في مقابل التصور الرائج آنذاك، الذي يختزل الفلسفة إلى مجرد رؤية للعالم ليس من حقها أن تطمح إلى العلمية أو أن تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية، يرى هوسرل أن مهمة الفلسفة هي إنشاء معرفة صارمة ومتحررة جذرياً من كل الآراء والأحكام المسبقة.

يتجلى تشبث هوسرل بهذا التصور للفلسفة منذ مؤلَّفه **أبحاث منطقية** الذي قام في جزئه الأول «**مقدمات للمنطق الخالص**» بتفنيد دعاوى النزعة السيكولوجية وبيان مخاطرها التي تتجلى في أنها تقود إلى نزعة نسبية متطرفة، بل وريبية، تقضي على طموح العلم نحو إنشاء معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية. يقوم التوجه الأساسي للنزعة السيكولوجية على اعتبار أن العمليات المنطقية هي عمليات سيكولوجية تجري واقعياً في الذهن البشري، وأن القوانين التي تسمى منطقية ليست سوى القوانين العامة التي تجري حسبها هذه العمليات. إذ إن القوانين المنطقية هي بالنسبة للعمليات السيكولوجية بمثابة القوانين الطبيعية بالنسبة لظواهر العالم المادي. هكذا تفسر النزعة السيكولوجية المنطق انطلاقاً من السيكولوجيا وترفع هذه الأخيرة إلى مرتبة العلم الأساسي.

يأخذ هوسرل على النزعة السيكولوجية أنها تخلط السؤال عن التفكير الصحيح مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية، أي تخلط بين الفكرة بصفتها ما يتم تفكيره وبين عملية التفكير. لبيان ذلك يلجأ هوسرل إلى مثال الحكم. إذ إن النزعة السيكولوجية لا تميز بين الحكم بوصفه عمليةً سيكولوجية تجري واقعياً والحكم بوصفه مضموناً موضوعياً مستقلاً عن الإنجاز الفعلي لهذه العملية من طرف وعي ما: الأول يمكن وصفه تجريبياً، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع

من الوصف؛ الأول هو عملية واقعية تجري في الزمان، أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمنية. مثلا الحكم بأن 2 + 2 = 4 هو بالمعنى الأول عملية واقعية قد تجري اليوم أو غداً، وقد تجري منّي أو من غيري. أما الحكم 2+2 = 4 مضموناً موضوعياً فهو لا يتكرر، وهو يتمتع بصلاحية موضوعية سواء تم إنجازه بالفعل أم لا. الحكم بالمعنى الأول يدخل في مجال اهتمام السيكولوجيا، أما بالمعنى الثاني فينتمي إلى ميدان المنطق. هناك إذن فرق جوهري بين القوانين السيكولوجية التي يجري حسبها تفكيرنا من حيث هو عملية تحدث فعلياً في العالم الواقعي، وبين القوانين المنطقية التي هي بمثابة قواعد أو معايير «مثالية» للتفكير.

يرتبط نقد هوسرل للنزعة السيكولوجية بتأكيد أن العام، سواء اتخذ شكل ماهيات أو مقولات، له وجود موضوعي وصلاحية موضوعية. والأمر الحاسم عند هوسرل هو أن العام يمكن أن يعطى هو أيضاً في نوع خاص من الحدس. في هذه النقطة يعارض هوسرل وجهة نظر كانط. وهذا الأخير يرى أن الخاص، سواء أكان موضوعاً للحس الخارجي أو للحس الداخلي، هو وحده يعطى في الحدس، كما يرى أنه ليس هناك إلا نوع واحد من الحدس هو الحدس الحسي. وعليه، فالحساسية وحدها تحدس؛ أما الفهم فلا يحدس، بل فقط يوحد ويربط المتنوع المعطى في الحدس الحسي، وهو يقوم بعملية التوحيد والربط اعتماداً على المقولات. صحيح أن المقولات تتوفر حسب كانط على صلاحية عامة وموضوعية في مجال الظواهر، إلا أنها لا تعطى في الحدس، إنها وظائف كما يقول أو كيفيات للربط تنبثق تلقائياً من فعالية الفهم؛ فموطنها هو الذات بوصفها قدرة تمثلية، إنها جزء من بنية الذات. أما هوسرل فيخرج المقولات من دائرة الذات ويمنحها وجوداً موضوعياً. صحيح أن وجودها يختلف

جذرياً عن وجود الأشياء الواقعية الحسية؛ إلا أن ذلك لا يمنع من أنها تتمتع بوجود موضوعي مثالي. وهذا ما ينطبق حسب هوسرل على الماهيات أيضاً. إن المقولات والماهيات تعطى في نوع خاص للحدس. هكذا يتكلم هوسرل على حدس المقولات وحدس الماهيات. والحدس عموماً هو الكيفية التي يعطي بها موضوع ما بحيث يكون حاضراً أمامنا هو ذاته، بلحمه ودمه، كما يقول هوسرل. كما أننا في الإدراك الحسي نحدس الأجسام الخارجية، بحيث تكون حاضرة أمامنا هي ذاتها، فإنه بإمكاننا أيضاً أن نحدس ماهية رياضية أو قانوناً منطقياً أو قيمة أخلاقية، بحيث يكون ما نحدسه حاضراً أمامنا هو ذاته.

إلا أن ذلك لا يعني، من جهة أخرى، أن العام يسبح في سماء المثل الأفلاطونية. إن ما هو صحيح موضوعياً لا يمكن بلوغه في مضمونه المستقل عن الإنجازات الذاتية الفعلية إلا من خلال كيفية ذاتية للعطاء مناسبة له. وهذا صحيح كذلك بالنسبة لقوانين المنطق. وهي بوصفها أفكاراً مرتبطة بإنجازات فكرية تتم في وضعيات معينة. إن شعار هوسرل هو: «إلى الأشياء ذاتها»، إلا أن الأشياء ذاتها لا تعطى حسب هوسرل إلا في إنجازات ذاتية. محل هذه الإنجازات هو الوعي البشري. لهذا سيصبح الوعي الخالص هو مجال البحث الخاص بالفنومينولوجيا الهوسرلية. لكن ما الذي يحمي الفنومينولوجيا التي تفهم ذاتها بحثاً في الوعي من السقوط في النزعة السيكولوجية؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نستحضر هنا مفهوماً مركزياً عند هوسرل هو قصدية الوعي. يرتبط مفهوم القصدية عند هوسرل بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطاً وثيقاً. إن الوعي ليس وعاء محايداً إزاء ما يمكن أن يُملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به والذي لا

يمكن أن يظهر للوعي إلا في كيفيات العطاء المناسبة له. إن الفعل القصدي، سواء أكان إدراكاً أو تذكراً أو تخيلاً، أو حباً أو كرهاً، أو رغبةً أو نزوعاً، أو قراراً عملياً أو تقويماً أخلاقياً، يتعلق انطلاقاً من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو تلك. يمكن القول: إن الوعي القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع.

ضمن الكيفيات التي يعطى لنا فيها موضوع معين هناك دائماً حسب هوسرل كيفية يعطى فيها هذا الموضوع أصلياً. وكل ما يمكن الحديث عنه بكيفية جدِّية يجب أن يكون من الممكن أن نصل إليه في كيفيات نوعية للعطاء الأصلي. كل موضوع يتعلق به الوعي يمكن أن يظهر لنا إما في كيفية أصلية، أي حدسياً، وإما في كيفية يعرف منها الوعي أن موضوعه غير معطى أصلياً، وأنه لتحقيق ما يقصده في تلك الكيفية غير الأصلية أو لتأكيده، فإنه يتوقف على كيفية أصلية للعطاء لا ينجزها حالياً. إن الكيفيات غير الأصلية للعطاء تحيل الوعي إلى كيفيات أصلية يعطي فيها الموضوع حدسياً. وهذا ليس صحيحاً بالنسبة للمعرفة النظرية فقط، بل بالنسبة إلى كل أفعال الوعي: الإدراك، والرغبة، والنزوع، والحب، والاعتقاد، والتقويم الأخلاقي... إلخ.

ما يميز إذن تصور هوسرل للقصدية هو اعتباره أن الوعي يعيش إحالةً وتوقفاً على كيفيات أصلية للعطاء، أي على ما يسميه التقليد الفلسفي البداهة. لو لم يكن الوعي يتضمن معرفة بالإحالة ويمتلك القدرة على تحقيق ما يقصده في الكيفيات غير الأصلية للعطاء، لما كان له أي موضوع قصدي. لكي يكون هناك وعي بشيء يجب أن يكون الوعي عارفاً بقدرته على أن يجعل هذا الشيء يظهر حدسياً. إن قصد الوعي لموضوع ما ليس ارتباطاً سكونياً بشيء، بل إنه يحمل اتجاهاً نحو العطاء الأصلي. إن الوعي في كل أشكاله يجد امتلاءً أو

إشباعاً في الامتلاك الحدسي للموضوع.

يطبق هوسرل فكرة إحالة كل تجربة على كيفيات أصلية للعطاء، حتى على المعرفة الفلسفية ذاتها. ذلك أنه من دون قرب من الأشياء، ومن دون حدس، يبقى التفكير الفلسفي مجرد حجاج وتركيب فارغين. ضد هذا اللعب بالألفاظ والمفاهيم يطرح هوسرل الوصف الفنومينولوجي المستند إلى البداهة والحدس. ينبغي على الفلسفة ألا تدَّعي أكثر مما يسمح به الحدس الذي يعطي الشيء بكيفية أصلية ولا أقل منه.

إن الفهم القصدي للوعي يحمي من إذابة الموضوع الذي تتعلق به إنجازات الوعي في هذه الإنجازات على طريقة النزعة السيكولوجية؛ ذلك أن طابع أفعال الوعي يتحدد بالضبط انطلاقاً من الموضوع الذي تتعلق به. والأمر الحاسم هنا هو أن ذلك صحيح بغضِّ النظر عن الوجود الواقعي للموضوع المقصود. ويجب الإشارة هنا إلى أن هوسرل يستعمل لفظ الموضوع بمعنى واسع جداً للدلالة على كل ما يمكن أن يتعلق به فعل من أفعال الوعي، وليس فقط على الموضوع الذي له وجود واقعي. إن الموضوع القصدي لإدراكي الآن هو مثلاً هذا الكرسي من حيث هو مدرَك؛ وعندما أتخيل جبلاً من ذهب، يكون هذا الجبل هو الموضوع القصدي الذي يتعلق به فعلُ تخيُّلي؛ كما يمكن أن يكون الموضوع ماهية رياضية أو قانوناً منطقياً؛ بل قد أجعل فعل الوعي ذاته، كما يحدث في البحث الفنومينولوجي، موضوعاً لإدراك داخلي.

إن طابع إنجازات الوعي ليس تابعاً للمعطيات التجريبية الموجودة عَرَضاً، بل لماهية الموضوعات، أي للتحديد العام لأنواعها. وهكذا، فهناك أنواع من الموضوعات أو قطاعات من الوجود، كما يقول هوسرل، تتمايز حسب ماهيتها التي يمكن أن

تعطى في حدس أصلي. بناء على مبدأ التعالق، هناك تقابل بين ماهية الموضوع وماهية الفعل القصدي الذي يتعلق به. ونظراً إلى أنه يمكن أن ننظر إلى الأفعال وموضوعاتها باستقلال عن الوقائع الجزئية القابلة للملاحظة التجريبية، فإن تعالقها له طابع قبلي.

تتقدم أنواع الموضوعات وكيفيات عطائها للبحث الفلسفي بوصفه حقلاً من المعرفة المستقلة عن التجربة. والفنومينولوجيا تسعى لصياغة قوانين ماهوية عامة وضرورية تحدد بناء أفعال الوعي وبناء قطاعات الوجود التي تظهر فيها. إن رد الخصائص العارضة للأفعال القصدية ولموضوعاتها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة إليها مجرد أمثلة قابلة للاستبدال، هو ما يسميه هوسرل الإرجاع الماهوي. يتطلب الإرجاع الماهوي إذن غضَّ النظر عن الوقائع الجزئية لفائدة عمومية الماهيات.

اعتبر أتباع هوسرل الأوائل التحولَ نحو الموضوع نتيجةً أساسيةً لنقد هوسرل للنزعة السيكولوجية، بحيث إنهم رأوا أن عمله الأساسي يكمن في أنه أعاد للفلسفة توجهها نحو الموضوع، واعتقدوا أن ذلك من شأنه أن يحرر الفلسفة من أسرها في النزعة الذاتية التي ظهرت مع بداية العصر الحديث. لقد تم فهم التحول نحو الموضوع بوصفه إنقاذاً للعام ولموضوعيته، وبدأ الاهتمام بالعام في المقام الأول في مجال الماهيات. هكذا شكل البحث في بنية ماهية مجالات الموضوعات والأفعال التي تتعلق بها مهمة الفنومينولوجيا بالنسبة لرفاق هوسرل في جوتنجن وميونيخ. إن تحليلاتهم الدقيقة للماهيات المنطقية والرياضية والأخلاقية والقانونية وغيرها جعلت من الفنومينولوجيا المبكرة منهجاً لدراسة الماهيات قبل كل شيء. لكن عندما استخلص هوسرل في الكتاب الأول من **الأفكار** تبعاً للاهتمام بالوعي القصدي نتائج راديكالية تخطت حدود

البحث الفنومينولوجي في الماهيات، رفضوا هذه النتائج ورأوا فيها سقوطاً في النزعة الذاتية.

أما هوسرل فقد كان يعتقد أن التحول الذي أنجزه في الكتاب الأول من **الأفكار** كان ضرورياً. إذ إن الفنومينولوجيا تريد بلوغ معرفة صارمة متحررة جذرياً من كل المسبقات، وهي لن تتمكن من ذلك إذا بقيت مقتصرة على دراسة ماهيات مجالات أو قطاعات محددة من الوجود؛ ذلك أنه، في هذه الحال، يبقى الخطر قائماً في أن تظل تحليلاتها تحت تأثير مسبقات خفية قادمة من مجالات لم تندرج بعد في المعرفة الفنومينولوجيّة. لكي تتجنب الفنومينولوجيا هذا الخطر، يجب أن تتحول إلى فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة، أي إلى معرفة بكلية الموجود. يسمي هوسرل كليَّة الموجود العالم.

يحدد هوسرل مفهومه للمعرفة الفلسفية انطلاقاً من تعارضها مع الموقف الطبيعي، أي مع الموقف الذي يتخذه الإنسان من العالم تلقائياً وضمنياً قبل كل فلسفة. لهذا يجب البدء بتحديد الكيفية التي يبدو بها العالم للإنسان في الموقف الطبيعي.

بناءً على مبدأ التعالق، يصف هوسرل الموقف الطبيعي كما يلي: تظهر لي الموضوعات في كيفيات للعطاء مشروطة بوضعيات معينة. إن الطاولة مثلاً لا يمكن أن تعطى إلا بحيث يظهر لي في كل مرة جانب أو مقطع منها. هذه المقاطع لها طابع ذاتي نسبي لأنها مرتبطة بوضعيات ذاتية نسبية للعطاء. ومع ذلك، فأنا أنسب للطاولة وجوداً موضوعياً يتخطى كيفيات عطائها الذاتية النسبية، إنني أعني بالموضوع أكثر مما يظهر لي منه في كل كيفية للعطاء. في الموقف الطبيعي نكون مقتنعين تلقائياً بأن الموضوع قائم في ذاته وأن وجوده يتعالى على ظهوره الذاتي النسبي. بهذا المعنى فإن الوعي يصدر في الموقف الطبيعي دائماً «حكماً» ضمنياً حول وجود الموضوعات، إنه

يتضمن في العادة وضعاً أو إثباتاً لوجود موضوعه.

في مسار تجربتنا اليومية لا نتوصل دائماً إلى تأكيد أو تحقيق اعتقاداتنا بوجود موضوعات معينة، بل أحياناً إلى إخفاقات. قد يتبين لنا أن الموضوع الذي اعتقدنا في وجوده غير موجود، أو أن الصفة التي نسبناها له لا توجد فيه. ولكن مع ذلك يبقى هناك اعتقاد أساسي لا يمكن المساس به هو الاعتقاد بوجود العالم أرضيةً نضع عليها بمعنى ما كل الموضوعات. وهكذا يبقى الاعتقاد في وجود العالم قائم الصلاحية حتى إذا اضطررنا إلى حذف ادعاء وجود أو كيفية وجود هذا الموضوع أو ذاك. هذا الاعتقاد الضمني بوجود العالم يسميه هوسرل الأطروحة العامة للموقف الطبيعي.

إن الإنسان يتوفر إذن في حياته الطبيعية على موقف ضمني من العالم، والمطروح على الفنومينولوجيا هو تحويل هذا الموقف الطبيعي إلى موقف فلسفي. يتحدد أفق العالم مجالاً لإمكانيات تجربتي، لهذا فإن الاهتمام به صراحة لا يمكن أن يتم إلا عبر الاهتمام بالكيفيات الذاتية لعطاء الموضوعات. يكون الوعي القصدي في الموقف الطبيعي غارقاً في الموضوعات التي ينصب عليها اهتمامه، أما كيفيات العطاء التي من خلالها يتعلق الوعي بموضوعاته، فتبقى في العادة خارج دائرة انتباهنا. لكن الفنومينولوجي يجعل من كيفيات العطاء التي ننجزها دون أن نعير لها بالاً محطَّ اهتمامه. إن اهتمامه لا يتجه أبداً نحو الموضوع الذي يقصده الوعي، بل نحو الموضوع في كيفيات عطائه للوعي وفي اندراج هذه الكيفيات في أفق العالم. لذلك، عليه أن يتوقف عن إنجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات المقصودة وأن يتحول إلى ملاحظ غير مهتم أو غير مشارك. وهذا لا يعني أن يتخذ موقفاً شكِّياً ينفي وجود هذه الموضوعات، بل أن يمتنع عن اتخاذ أي موقف يتعلق بوجود

الموضوعات سواء أكان إثباتاً أو نفياً أو موقفاً وسطاً بينهما. هذا الامتناع عن اتخاذ أي موقف من هذا النوع، أي الحياد إزاء كل أشكاله الممكنة، يسميه هوسرل تعليق الحكم، الإيبوخي. موقف الإيبوخي إزاء العالم هو الذي يميز الموقف الفلسفي عن الموقف الطبيعي. الإيبوخي هو التوقف عن إنجاز الأطروحة العامة للموقف الطبيعي، وهو ما يتيح للفينومينولوجي إرجاع الموضوعات والعالم إلى كيفيات عطائها، هذا الإرجاع يسميه هوسرل الإرجاع الفنومينولوجي أو الترنسندنتالي، وهو ما يسمح بدراسة الموضوعات في تعالقها مع الكيفيات الذاتية لعطائها. إن الموضوعات منظوراً إليها على أنها معالقات للكيفيات الذاتية للعطاء هي ما يسميه هوسرل الظواهر، وهي ما تهتم به الفنومينولوجيا التي تعني حرفياً علم الظواهر.

في الكتاب الأول من **الأفكار** يضع هوسرل الفنومينولوجيا في إطار الفلسفة الترنسندنتالية. يحدد كانط في مقدمة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** الفلسفة الترنسندنتالية بأنها لا تهتم بالموضوعات، بل بكيفيتنا القبلية لمعرفة هذه الموضوعات. يوسع هوسرل مجال الفلسفة الترنسندنتالية بحيث إنه لا يقتصر حسبه على معرفة الموضوعات، بل يشمل كل العلاقات الممكنة للوعي بموضوعاته، أي كل أشكال ظهور أو عطاء الموضوعات، كل أشكال تعلق الوعي بموضوعه القصدي: نزوع، رغبة، حب، اهتمام عملي، تقويم أخلاقي. إلا أن هوسرل، بالرغم من هذا التوسيع يلتزم بتحديد كانط للفلسفة الترنسندنتالية، فالفنومينولوجيا هي فلسفة ترنسندنتالية لأنها لا تتساءل مباشرة عن موضوعات الوعي، بل عن الكيفيات التي تعطى بها هذه الموضوعات للوعي، ولأنها تعتبر أن هذه الكيفيات قبلية.

لكي تكون الفنومينولوجيا فلسفة ترنسندنتالية يجب أن يكون

الإيبوخي شمولياً، أي يجب ألا يستثني أي موقف إزاء وجود الموضوعات. لهذا يجد هوسرل ذاته أمام الصعوبة الآتية: إن القضايا التي يصدرها الفنومينولوجي حول كيفيات عطاء الموضوعات تتضمن هي أيضاً موقفاً من وجود هذه الكيفيات، وبدون ذلك ستنتهي الفنومينولوجيا إلى موقف شبيه بالموقف الرِّيبي. تحتاج الفنومينولوجيا إذن إلى مجال يستثنى منه الإيبوخي ويمكن أن نصدر فيه أحكاماً وادِّعاءات، وحيث إن أحكام الفنومينولوجيا تتعلق بالأفعال القصدية للوعي، فلن يكون هذا المجال الذي نبحث عنه إلا الوعي. لكن كيف يمكن الجمع بين هذا الاستثناء وبين شمولية الإيبوخي؟

نعتقد في الموقف الطبيعي أن الوعي خاصية الإنسان الذي هو جزء من العالم. الإيبوخي الشمولي هو التوقف عن إنجاز الاعتقاد الطبيعي بوجود العالم. لو كان الوعي ينتمي للعالم، لو كان وجود الوعي مثل وجود موضوعات العالم، لكان من غير الممكن بعد إنجاز الإيبوخي أن ننسب الوجود للوعي وأفعاله. هكذا، فلكي يؤكد هوسرل أن إنجاز الإيبوخي الشمولي لا يتعارض مع إصدار أحكام وادعاءات تتعلق بمجال الوعي، كان عليه أن يبين بأن الوعي الخالص لا ينتمي إلى العالم، وأن نمط وجوده يختلف عن نمط وجود الموضوعات في العالم، بحيث إنه، رغم إنجاز الإيبوخي الشمولي بصدد العالم، يبقى هناك مجال خاص يمكن أن نصدر فيه أحكاماً بالوجود هو مجال الوعي الخالص الذي يشكل ميدان بحث الفنومينولوجيا.

انسجاماً مع مبدأ التعالق يبين هوسرل الاختلاف الجذري بين نمط وجود الموضوعات في العالم ونمط وجود الوعي من خلال التمييز بين كيفية عطاء كل منهما. يتميز الوعي بخاصية أساسية هي إمكانية الانعكاس أو الارتباط الداخلي بذاته. عندما يدرك الوعي فعلاً

من أفعاله القصدية، فإن هذا الفعل يكون محايثاً له، إنه لا يعطى للوعي بكيفية نسبية في مظاهر أو مقاطع متنوعة، بل إنه يعطى بكيفية مطلقة. على خلاف ذلك تتميز الموضوعات الخارجية بأنها متعالية على الوعي، أي تتخطى دائرته الداخلية، إنها لا تعطى إلا بكيفية نسبية في مقاطع أو مظاهر. نظراً لأن الموضوعات الخارجية تعطى بكيفية نسبية، فإنه يمكن في أي وقت تشطيب ادعاء وجودها، فنسبية العطاء تعني إمكانية الخداع. لهذا يمكن مبدئياً التفكير في انهيار الاعتقاد في وجود العالم بأكمله؛ أما ادعاء وجود الوعي فلا يمكن تشطيبه. إن ظواهر الوعي عناصر محايثة للوعي، إن وجودها فوق كل شك، لأنها متضمنة كأجزاء في تيار الوعي، أما موضوعات العالم الواقعية التي تتوفر على وجود متعال خارج تيار الأفعال المحايثة للوعي، فهي غير أكيدة. ينعت هوسرل مختلف معطيات الوعي بأنها (reell)، ويعني بذلك أنها توجد بوصفها لحظات متضمنة في تيار الوعي؛ أما موضوعات العالم كما تبدو للوعي في الموقف الطبيعي فينعتها بأنها (real)، بمعنى أنها تتوفر على وجود واقعي خارج مجال الوعي.

بعد إنجاز الإيبوخي والإرجاع الفنومينولوجي تبقى المهمة المطروحة على الفلسفة الفنومينولوجيّة هي تفسير كيف يتوصل الوعي إلى الاعتقاد بوجود موضوعات متعالية عليه، أي كيف يتخطى دائرته الداخلية وينسب للموضوعات في العالم وجوداً قائماً بذاته. عندما يتخطى الوعي العطاء الأصلي الذاتي النسبي، يؤسس كيان العالم مع مجالات موضوعاته المتمايزة حسب ماهياتها. هذا التأسيس يسميه هوسرل البناء. هكذا تتحول المهمة الأساسية لبحث التعالقات في الفنومينولوجيا الترنسندنتالية إلى تحليل بناء مختلف مجالات الموضوعات. تتحدد المهمة الأساسية لتحليلات البناء في توضيح

الكيفية التي يحفِّز بها إنجازُ كيفيات أصلية للعطاء الوعيَ إلى تخطي هذه الكيفيات نحو أنواع معينة من الموضوعات، وبالنتيجة إلى الاعتقاد في وجود الموضوعات والعالم. هوسرل ينعت كذلك الفنومينولوجيا بأنها فلسفة ترنسندنتالية (transzendental) لأنها كتحليل للبناء تفسر هذا التعالي (Transzendenz).

يتعلق كل تحليل من تحليلات البناء بمجال محدد من الموضوعات، إنه يظهر كيف يتم التوصل إلى الاعتقاد في وجود موضوعات تنتمي لنوع محدد من الموجودات. الخيط الموجِّه لهذا التحليل هو البنيات العامة لماهيات هذه المجالات من الموضوعات: موضوعات الإدراك، الأعداد، الدلالات اللغوية، قواعد الحق، القيم الأخلاقية. . . إلخ. بنيات هذه الماهيات يتم التوصل إليها، كما قيل سابقاً، عن طريق الإرجاع الماهوي.

إن حرص هوسرل على أن تكون الفنومينولوجيا علماً صارماً متحرراً جذرياً من كل المسبقات جعله يحول الفنومينولوجيا من بحث في الماهيات إلى فلسفة ترنسندنتالية توضح بناء موضوعات الوعي. لكن لكي تكون الفنومينولوجيا فلسفة ترنسندنتالية بمعنى الكلمة يجب أن تنشئ ترابطاً نسقياً بين مختلف تحليلات البناء. لم يتمكن هوسرل في البداية من توسيع تحليل بناء مجالات الموضوعات إلى بناء العالم، لأنه كان يتصور الانفعالية والفعالية طبقتين للوعي مستقلتين. هذا التصور استوحاه هوسرل من التمييز الكانطي بين التقبلية والتلقائية، تقبلية الحساسية وتلقائية التفكير؛ إلا أنه سيتخلى عنه فيما بعد مبيناً أن الشروط الانفعالية تتضمن هي كذلك فعالية وأن كل الإنجازات الفعالة للوعي تخضع هي الأخرى للانفعالية.

إن كل الأشكال الانفعالية للوعي تتضمن فعالية، حتى تأثرنا الحسي بالموضوعات الخارجية لا يمكن أن يتم إلا بفضل مشاركة

وعينا الحركي ـ الحسي؛ لكي أدرك موضوعاً ما يجب أن أفتح عيني، أن أحرك رأسي، أن أمعن النظر، أن أصيخ السمع. . . إلخ. وفي مقابل ذلك فإن كل الإنجازات الفعالة التي تبتكر موضوعاً جديداً تتحول إلى عادات. هذا التعود أو الترسب الذي يحدث في الوعي هو مسلسل انفعالي، لأن الفعل الخلاق للتأسيس الأصلي يتم نسيانه. وهذا معناه أنه بفضل الترسب الانفعالي للتأسيس الأصلي يتكون أفق يعيش فيه الوعي دون أن يكون مضطراً إلى أن يعيد إنجاز النشأة الأصلية لهذا الأفق في فعالية التأسيس الأصلي.

بفضل هذه الفكرة ستتخذ تحليلات البناء بعداً جديداً تماماً. إن محطَّ اهتمامها الأساسي سيصبح هو التاريخ الداخلي للوعي، هذا التاريخ الذي فيه يتكون ويغتني أفق الوعي. هكذا تتخذ الفنومينولوجيا طابعاً تكوينياً. على أن تمييز هوسرل بين الفنومينولوجيا الستاتيكية والفنومينولوجيا التكوينية لا يعني أن هناك تعارضاً بينهما، فهو يعتبرهما إمكانيتين متكاملتين للتحليل.

الفكرة الأساسية للفنومينولوجيا التكوينية عند هوسرل هي أن الأنا ليس قطباً ثابتاً مطابقاً لذاته، إنه ليس مجرد صورة للأفعال والمعيشات القصدية المتتالية، كما كان يرى هوسرل في الكتاب الأول من **الأفكار** بوحي من كانط، بل هو أنا له قدرات، ومواقف واقتناعات. هذه القدرات والاقتناعات تحيل إلى تجارب ومواقف سابقة، إنها اعتيادات مكتسبة من طرف الأنا لها أصلها التكويني وتاريخها. هذا التاريخ هو في الوقت نفسه تاريخ الأنا وتاريخ موضوعاته، هو تاريخ مشروط من قِبل مجموع ما خبرناه سواء بواسطة تجارب خاصة بنا نحن أنفسنا أو بواسطة التعلم من الآخرين والتواصل معهم. إن ذخيرة تجربتنا هي ذخيرة جماعية، حتى إنجازات الآخرين تدخل إليها وتندمج فيها، فهم يشاركون في تحديد

العالم الذي نعيش فيه. لكن ذخيرة التجربة ليست ساكنة، إنها تتغير باستمرار وتتوسع، بل قد تصل إلى حد تكسير حدود العالم المعطى مسبقاً. هكذا يحيل أفق إمكانيات تجربتنا ضرورة إلى صيرورة تاريخية جماعية.

إن التطور الذي عرفه المنهج الفنومينولوجي عند هوسرل وخاصة اكتشافه للبعد التاريخي للوعي من خلال نظرية البناء التكويني سيفتح لهوسرل الطريق لتحليل الأزمة التي تعرفها البشرية الأوروبية آنذاك. وبالفعل فإن عمل هوسرل في الآونة الأخيرة من حياته تركّز ابتداء من سنه 1934 على موضوع الأزمة. وكانت الثمرة الأولى لهذا العمل صدور القسم الأول والثاني من كتاب **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية** (سنشير إليه لاحقاً بمؤلف **الأزمة**) سنة 1936 في العدد الأول من مجلة **فيلوسوفيا** (*Philosophia*) التي أصدرها آنذاك أرتور ليبرت (Arthur Liebert) من منفاه في بلغراد. وكان من المفروض أن ينشر القسم الثالث والمركزي من الكتاب في المجلة نفسها، إلا أن هوسرل استبقاه من أجل تعديله وتصحيحه. وقد ظل يشتغل في الموضوع نفسه بلا كلل إلى أن سقط يوم 10 آب/أغسطس 1937 ضحية المرض الذي أوقعه طريح الفراش إلى حين وفاته في نيسان/أبريل 1938. من جهة عمل على مراجعة القسم الثالث وإعادة صياغته، كما هيأ ضمائم كان ينوي إدماج كثير منها في نص الكتاب. لكنه لم يتمكن من أن يعطي للقسم الثالث ولا للضمائم صياغة نهائية. وهكذا ترك عدداً ضخماً من المخطوطات التي تتعلق بشكل مباشر بموضوع الأزمة.

صدر النص الكامل لكتاب **الأزمة** لأول مرة سنة 1954 ضمن المجلد السادس من مجموعة **هوسرليانا**. يحمل هذا المجلد عنوان: «**أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا**

الترنسندنتالية. مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية»(*).

قام فالتر بيمل (Walter Biemel) بإصدار هذا المجلد الذي ضم إضافة إلى نص الأزمة ثلاث دراسات لهوسرل تتعلق بموضوع الأزمة و28 ضميمة لها علاقة بأبحاث الكتاب.

وفي سنة 1993 أصدر راينهولد سميد (Reinhold N. Smid) المجلد التاسع والعشرين من **هوسرليانا** تحت عنوان: «**أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية. مجلد تكميلي**»(**):

يضم هذا المجلد نصوصاً غير منشورة حررها هوسرل بين سنتي 1934 - 1937، وهي عموماً نصوص يعمِّق فيها هوسرل بعض تحليلاته ويعرض فيها مشاريعه لمتابعة الكتاب واختتامه.

لم يكن بإمكاني أن أقدم للقارئ العربي كل نصوص المجلدين التي يربو حجمها على ألف صفحة، وفي الوقت نفسه رأيت أنه ليس من المفيد تقديم ترجمة كتاب **الأزمة** لوحده. لهذا كان عليَّ أن أنتقي النصوص التي تبدو لي أكثر أهمية حتى أوفر للقارئ العربي إمكانية تكوين فكرة واضحة عن عمل هوسرل في الفترة الأخيرة من حياته.

[إن جميع الهوامش المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم، أما الهوامش المرقمة تسلسلياً فهي من أصل الكتاب].

(*) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [= *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*], Husserliana; Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel (The Hague; Netherlands: Martinus; Nijhoff, [1954]).

(**) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband Texte aus dem Nachlaß* [= *The crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*], Hrsg. von R. N. Smid (Dordrecht; London: Kluwer Academic, 1993).

وعلى هذا الأساس يضم هذا الكتاب ثلاثة مكونات:

المكون الأول هو كتاب **الأزمة** كما نشر في المجلد السادس من مجموعة **هوسرليانا** (ص 1 - 276) [انظر فهرس المحتويات للطبعة العربية المترجمة التي بين أيدينا].

يضم **المكون الثاني** نصوصاً كتبها هوسرل ملحقات لبعض فقرات الكتاب، وقد أدرجت في هذا المكون ثلاث ضمائم منشورة في المجلد السادس من **هوسرليانا** هي الضميمة II (ص 357 - 364)، الضميمة III (365 - 386) والضميمة XVII (459 - 462)، إضافة إلى النص 15 المنشور في المجلد التاسع والعشرين من مجموعة **هوسرليانا** (ص 191 - 202).

أما **المكون الثالث** فيضم ثلاث دراسات نعتقد أنها تلقي كثيراً من الضوء على مقاصد هوسرل. الدراسة الأولى (النص رقم 10) عنوانها «السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي» التي نشرت في المجلد التاسع والعشرين من **هوسرليانا** (ص 103 - 139)، والثانية عنوانها «أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة» ونشرت في المجلد السادس من **هوسرليانا** (ص 314 - 348)، أما الأخيرة (النص رقم 32) فعنوانها «الغائية في تاريخ الفلسفة» ونشرت في المجلد التاسع والعشرين (ص 362 - 420).

أعطى هوسرل لكتاب **الأزمة** عنواناً فرعياً هو «مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجيّة». هذا العنوان له دلالة كبرى، خاصة وأن هوسرل أعطى عنواناً فرعياً مشابهاً لكتابين سابقين هما الكتاب الأول من **الأفكار** و**تأملات ديكارتية**. تجدر الإشارة إلى أن المدخل لا يعني عند هوسرل نصاً ييسر للقارئ فهم نظرية فلسفية أو اتجاه فلسفي. إن معنى المدخل يرتبط عند هوسرل بالسؤال عن الطريق الذي يتيح لنا الانتقال من الموقف الطبيعي الذي نعيش فيه عادة إلى الموقف الفنومينولوجي الترنسندنتالي وعن الحوافز التي تدفع الوعي إلى

التخلي عن الموقف الطبيعي وتبني الموقف الترنسندنتالي. وخصوصية مؤلف **الأزمة** تتجلى في أنه يحاول أن يرسم الطريق إلى الموقف الفنومينولوجي الترنسندنتالي انطلاقاً من تحليله لأزمة البشرية الأوروبية ونقده للعلم الحديث وللنزعة الموضوعية المرتبطة به. ذلك أن التمعن التاريخي حول أصول الوضعية العلمية الفلسفية للبشرية الأوروبية يؤسس ضرورة التحول الفنومينولوجي الترنسندنتالي في الفلسفة، هذا التحول الذي يمكنه حسب هوسرل هو وحده أن يخرج البشرية الأوروبية من أزمة المعنى والتوجه التي أدخلتها فيها النزعة الموضوعية.

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول (§§ 1 – 7) له طابع تمهيدي. فيه يحدد هوسرل ماذا تعني بالنسبة له أزمة العلوم الأوروبية. إن الأزمة لا تمسُّ علمية وصلاحية هذه العلوم، بل دلالتها بالنسبة للحياة. هذه العلوم لا تستطيع أن توجه الإنسان، لأنها تقصي من ميدان العلم كل الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني: أسئلة المعنى والغاية، والحرية والتاريخ، وغيرها. يرجع هوسرل هذه الوضعية إلى سيطرة النزعة الموضوعية وفهمها للعلم على أساس النموذج الحديث للموضوعية. يطرح هوسرل على عاتقه مهمة الكشف عن جذور هذا الفهم الضيق للعلم بالعودة إلى تبني البشرية الأوروبية في عصر النهضة للمثَل القديم للفلسفة والعلم وبإظهار التحريفات التي خضع لها هذا المثَل وأدت إلى فشله.

أما في القسم الثاني (§§ 8 – 27) فيتابع هوسرل نشأة علم الطبيعة الحديث حيث يبين في تحليل دقيق كيف أن علم الطبيعة الحديث بصيغه ونظرياته الموضوعية الدقيقة مَدِينٌ بوجوده لإنجازات ذاتية للوعي القصدي. هذه الإنجازات تستند إلى معطيات التجربة اليومية السابقة للعلم وإلى الفنون العملية المنتمية لعالم العيش. إن

علم الطبيعة الحديث والنزعة الموضوعية المرتبطة به يقوم على نسيان عالم العيش بصفته الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانيات تجربتنا. إن عالم العيش هو عالم تجربتنا اليومية، العالم الذي نعيش فيه قبل كل موقف علمي أو نظري والذي تعطى فيه الأشياء في وضعيات ذاتية ونسبية. هذا العالم هو الأفق الشامل لكل ممارساتنا النظرية والعلمية. وحتى العالم كما تتصوره النظريات والصيغ العلمية والذي تدعي النزعة الموضوعية استقلاله المطلق عن كل نسبية إلى الذات لا يمكن أن يقوم إلا على أساس عالم العيش. إنه هو أيضاً لا ينفلت من مبدأ التعالق بين الموضوع من جهة والظهور الذاتي النسبي في كيفيات للعطاء من جهة أخرى. إن موضوعات العلم الدقيق هي أيضاً أشكال للمعنى مدينة بوجودها لإنجازات ذاتية، لممارسة نظرية خاصة تنتمي هي ذاتها إلى العيش في عالم العيش. لكن هوسرل لا يبقى عند هذا الحد بل ينتقل إلى بيان أن النموذجية المزعومة لعلم الطبيعة الرياضي أثرت على الفلسفة ذاتها بمختلف اتجاهاتها وأدت إلى وقوعها في مفارقات وألغاز لا يمكن الخروج منها إلا بتبني الفنومينولوجيا الترنسندنتالية التي يتجه إليها كل التطور الفلسفي التاريخي ابتداءً من التدشين اليوناني.

بعد استعراض الألغاز والمفارقات المرتبطة بالفلسفة الترنسندنتالية في شكلها التقليدي يستخلص هوسرل أنه لا يمكن تحقيق الفلسفة الترنسندنتالية بكيفية جدية إلا إذا تم الاعتماد على الوصف المستند إلى الحدس والبداهة، أي على الكيفيات الأصلية لعطاء الأشياء. لكي يتم تجاوز القصور الذي يعوق الفلسفة الترنسندنتالية عن أداء مهمتها التاريخية يجب أن تتخذ طابعاً فنومينولوجياً.

في القسم الثالث من الأزمة يتلمس هوسرل إمكانية تأسيس

ضرورة الانتقال إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجيّة. يقسم هوسرل هذا القسم إلى مقطعين لأنه يقترح طريقين إلى الفنومينولوجيا الترنسندنتالية. المقطع «أ» (§§ 28 - 55) يحمل عنوان «الطريق إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجيّة انطلاقاً من التساؤل الارتدادي عن عالم العيش المعطى مسبقاً». وهو يرتبط مباشرة بتحليلات القسم الثاني التي أظهرت أن عالم العيش هو مَنْسِيُّ العلوم الوضعية الحديثة، لكن كذلك الفلسفة الحديثة، بما فيها الفلسفة ذات التوجه الترنسندنتالي. لهذا فإن إيضاح العلوم الوضعية والنزعة الموضوعية المرتبطة بها يتطلب بيان علاقتها بعالم العيش. إن الاهتمام بعالم العيش يشكل في البداية مشكلة جزئية داخل المشكلة الكلية المتعلقة بالعلوم الوضعية وأصل معناها. لكن في مسار تحليلات هوسرل يتحول مشكل عالم العيش من مشكل جزئي لكي يصبح هو المشكل الفلسفي الشامل. انطلاقاً من التساؤل عن البنيات الماهوية لعالم العيش يعرض هوسرل ضرورة الفنومينولوجيا الترنسندنتالية ويقدم إجراءاتها المنهجية مثل الإيبوخي والإرجاع. بعد ذلك يعالج بعض المشاكل والمفارقات التي يمكن السقوط فيها إذا لم يتم فهم المنهج الفنومينولوجيّ بكيفية سليمة.

أما المقطع «ب» (§§ 56 -72) فيحمل عنوان «الطريق إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجيّة انطلاقاً من السيكولوجيا». يوضح هوسرل في كثير من المناسبات موقفه من السيكولوجيا ذات التوجه الوضعي ويكشف أسباب عجزها عن القيام بالدور الذي كان ينبغي أن تقوم به. بل إنه يرجع فشل الفلسفة الترنسندنتالية إلى أنها لم تجد أمامها سيكولوجيا حقيقية يمكن أن تعتمد عليها في تحليلاتها. إن السيكولوجيا التي وجدتها أمامها كانت تحاول أن تحاكي في أسلوب طرح أسئلتها وتحديد ميدانها ومناهج عملها علوم

الطبيعة الحديثة دون أن تعير اهتماماً للاختلاف الجذري الذي يوجد بين ميدان علوم الطبيعة وميدان السيكولوجيا، وهذا ما أدى إلى نشأة سيكولوجيا تجريبية وضعية النزعة غير قادرة على إدراك الماهية الحقة للنفس. لذلك يدعو هوسرل في مناسبات عدة إلى إصلاح السيكولوجيا ويعتقد أن سيكولوجيا مفهومة فهماً يناسب قيمتها لا يمكن أن تكون إلا سيكولوجيا فنومينولوجيّة وإنها بهذا المعنى تمثل طريقاً للانتقال إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجيّة.

الفقرة الأخيرة من هذا المقطع (§ 73) هي بمثابة خاتمة للكتاب بأكمله، وقد أخذها الناشر من مخطوط آخر ووضعها في نهاية الكتاب.

أما المكون الثاني لهذا الكتاب فيشمل نصوصاً كتبها هوسرل إضافات إلى فقرات محددة. ضمن هذا المكون اخترت من المجلد السادس الضميمة II نظراً لأهميتها في توضيح منهج الإمثال الذي يعطيه هوسرل دلالة كبرى في تحليله لنشأة الفيزياء الحديثة مع غاليليه. كما اخترت الضميمة III التي اشتهرت تحت عنوان «أصل الهندسة»، وقد نشرت لأول مرة سنة 1939، ثم عرفت اهتماماً كبيراً من الباحثين بعد أن ترجمها جاك دريدا (Jacques Derrida) إلى اللغة الفرنسية وقدم تعليقاً مطولاً عليها. وهي لا تهتم بمشكل أصل الهندسة فقط، بل تضم تأملات مهمة حول معنى التاريخ تساعد على التعرف إلى مدى اهتمام هوسرل في مرحلته المتأخرة بمشكل التاريخ. أما الضميمة XVII التي تنتمي للمجلد نفسه، فتتناول مشكل العلاقة بين عالم العيش بوصفه أفقاً شاملاً وما يسميه هوسرل العوالم الخاصة أو الغائية أو المهنية. وأخيراً اخترت من المجلد التاسع والعشرين النص رقم 15 الذي يضم تأملات مهمة حول عالم العيش في علاقته مع الذاتية المشتركة. وقد فضلت أن أحافظ على الرقم

الذي ورد به كل نص في المجلد الذي ينتمي إليه.

يشمل المكون الثالث مجموعة من الدراسات التي نعتقد أنها مفيدة جداً في فهم فلسفة هوسرل وخاصة في فهم كتاب **الأزمة**.

الدراسة الأولى مشهورة تحت اسم «محاضرات براغ» وتحمل عنوان «السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي»، وتمثل النص رقم 10 في المجلد التاسع والعشرين من **هوسرليانا**. وهي في الأصل محاضرات ألقاها هوسرل في الجامعة الألمانية والجامعة التشيكية ببراغ في تشرين الثاني/نوفمبر 1935 بدعوة من دائرة براغ الفلسفية من أجل أبحاث الفهم البشري، وكان هوسرل عضواً شرفياً في هذه الدائرة. وهذه المحاضرات هي التي طورها ووسعها هوسرل إلى كتاب **الأزمة**. هذا النص لا يضم في الحقيقة أي جديد بالمقارنة مع كتاب **الأزمة**، بل إنه يتضمن بعض المقاطع التي ضمها هوسرل إلى هذا الكتاب، ولكنه مع ذلك مفيد جداً، نظراً إلى أنه يعرض أهم أفكار «الأزمة» بكيفية مركزة، مما يساعد القارئ على إدراك البناء الداخلي لكتاب **الأزمة** والإمساك بمساره الفكري وبالروابط بين مختلف مقاطعه.

واخترت من المجلد السادس نصاً اشتهر تحت عنوان «محاضرة فيينا» ويحمل عنوان «الفلسفة وأزمة البشرية الأوروبية». وهو في الأصل محاضرة ألقاها هوسرل بدعوة من «الجمعية الثقافية لفيينا» يوم 7 أيار/مايو 1935 ثم أعاد إلقاءها بعد ثلاثة أيام بطلب من الجمهور. هذا النص يعتبر تكملة لتحليلات «الأزمة» ومحاضرات براغ التي تركز على تطور العلوم الحديثة والفلسفة ابتداءً من عصر النهضة. أما تحليلات «محاضرة فيينا» فتركز على التدشين اليوناني للعلم والفلسفة وعلى دوره في ميلاد روح البشرية الأوروبية.

أما الدراسة الأخيرة التي وقع عليها اختياري فتحمل عنوان «الغائية في تاريخ الفلسفة» وتمثل النص رقم 32 في المجلد التاسع والعشرين من هوسرليانا. تتكون هذه الدراسة من ثلاثة مقاطع. حرر هوسرل في البداية المقطع الثالث «الفكرة الغائية للفلسفة وتبريرها» في أواخر آب/أغسطس 1936؛ أما المقطع الأول «غائية المهن وأصل الفلسفة» والمقطع الثاني «تدشين الفلسفة والغائية الداخلية للفلسفة الجديدة» فقد حررهما بعد ذلك بحوالى سنة وذلك في أواخر حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو 1937، وهذان المقطعان هما على ما يبدو لحد الآن آخر ما كتبه هوسرل قبل أن يسقط ضحية المرض الذي أودى بحياته. ليس فقط لهذا السبب اخترت هذا النص، بل كذلك لأنه يلقي كثيراً من الضوء على مفهوم التاريخ عند هوسرل ويعكس محاولته تأسيس الغائية التاريخية تأسيساً فنومينولوجياً لا ميتافزيقياً. نظراً إلى أن العناوين الجزئية لهذا النص هي من وضع الناشر، فقد سمحت لنفسي أن أعيد صياغة عنوان الفقرة I، 2، أ بما يتلاءم مع مضمون الفقرة التي يتصدرها، وذلك بعد القيام بالاستشارات الضرورية.

ونظراً لاقتناعي بأن الترجمة لا يمكن أن تقدم النص بكيفية تامة فإنني هيأت هوامش هي المرقّمة بـ (*) تحاول أن تستدرك ما لم تتمكن الترجمة من تأديته وأن توضح بعض التعابير والأفكار اعتماداً على كتابات أخرى لهوسرل. ويجب أن أنبه إلى أن النص الألماني الأصلي يضم هوامش تعود إلى المؤلف أو إلى الناشر، وقد أشرت إلى العائدة منها للناشر عند نهاية كل منها، أما الهوامش التي لا تحمل أي إشارة إلى واضعها فهي التي من وضع المؤلف. ولكي يتمكن القارئ المهتم من الرجوع إلى النص الأصلي فقد وضعت بين قوسين معقوفين [] أرقام الصفحات حسب الطبعة الألمانية الأصلية.

ويجب أن أشير إلى أن أرقام الصفحات الواردة في النصوص 10، 15، 32 تحيل إلى المجلد التاسع والعشرين، أما الصفحات الواردة في بقية النصوص فتحيل إلى المجلد السادس من **هوسرليانا**. وفي هذا السياق أود كذلك أن أنبه إلى أن الجمل أو الكلمات التي توجد بين قوسين حادين > < وضعها الناشر إتماماً للمعنى.

يجب أن أشير إلى أنه قد اعترضتني عند ترجمة هذه النصوص صعوبات جمة. أهم هذه الصعوبات تتعلق بإيجاد مقابل عربي لمصطلحات هوسرل، خاصة وأن أفكار هذا الفيلسوف لم يتم بعد تداولها بين الباحثين والمفكرين العرب بشكل كاف. لهذا وضعت في نهاية الكتاب ثبتاً تعريفياً بمصطلحات هوسرل الأساسية. لكنني لم أكتف بذلك، بل قمت في بعض الهوامش بشرح مصطلحات أخرى. كما وضعت ثبتاً بمصطلحات هوسرل مع مقابلاتها باللغة العربية. كذلك عمدت، كلما بدا لي ذلك ضرورياً، إلى كتابة المصطلح الألماني في النص المترجم، وإلى إضافة بعض التوضيحات المتعلقة به في الهوامش. ويجب أن أنبه إلى أنه لا ينبغي التعامل مع هذا الثبت بكيفية آلية، ذلك أنني في كثير من الأحيان أترجم الكلمة الألمانية نفسها بكلمات عربية مختلفة تبعاً للسياق الذي وردت فيه. فكلمة (wirklich) أترجمها حسب السياق بكلمة «واقعي»، «فعلي»، «موجود فعلياً» أو «حقيقي». كما أنني أضع في مقابل (Leben) «عيش» حتى تبدو علاقة هذه الكلمة مع المعيش (Erlebnis)، فأقول مثلاً عالم العيش؛ لكنني أترجمها أحياناً بكلمة «حياة» فأقول الحياة العلمية أو الحياة قبل العلمية، لأن هذه العبارات تبدو أخف على اللسان العربي. كما ترجمت كلمة (aktuell) بكلمة «فعلي» أو «متحقق» أو «حالي». ثم ترجمت كلمة (Auslegung) بكلمة «تأويل» أو «تفسير» أو شرح. وقد حاولت ما أمكن أن أتجنب استعمال

كلمات غير متداولة، كما تجنبت ما أمكن اشتقاق مصطلحات جديدة حتى وإن اضطررت أحياناً إلى ترجمة كلمة ألمانية واحدة باستعمال مركب من كلمتين أو أكثر. ولم أجد أي مانع من استعمال كلمات أجنبية مثل فنومينولوجيا، إيبوخي، ترنسندنتالي.

هناك صعوبة أخرى واجهتني تتعلق بالتراكيب التي يستعملها هوسرل، فهو يستعمل أحياناً جملاً طويلة جداً تتضمن معطيات وإشارات عديدة مما يجعل من الصعب فهمها وإدراك روابطها ناهيك بترجمتها بكيفية موافقة للمعنى إلى اللغة العربية. وقد حاولت ما أمكن أن أنقل التراكيب كما هي، لكنني اضطررت أحياناً إلى إعادة تقطيعها بكيفية تجعلها أكثر قدرة على تأدية المعنى.

ابتدأت العمل في هذه الترجمة منذ صيف 2003، وبعد سنتين من العمل أنجزت فيها ترجمة أولية لهذه النصوص وكونت صورة واضحة عن الصعوبات التي ينبغي تخطيها والمشاكل التي ينبغي حلها، أقمت في صيف 2005 شهرين بجامعة فوبرطال (Wuppertal) بألمانيا، وذلك من أجل الاستفادة من الخبرة الكبيرة للأستاذ كلاوس هيلد (Klaus Held). ذلك أن الترجمة لا يمكن أن تكون سليمة إلا إذا اعتمدت على فهم واضح ودقيق يَنْفَذ إلى أعماق النص. ولهذا كان من الضروري الاستفادة من خبرة باحث ألماني له معرفة دقيقة بتفكير هوسرل ولغته، فالتجأت إلى أستاذي كلاوس هيلد. وقد استجاب بكل سرور ونكران ذات لطلبي. يعتبر الأستاذ كلاوس هيلد من أهم عارفي هوسرل في العالم بأسره، وله اطلاع دقيق على نصوص هوسرل المنشورة، وعلى عدد كبير جداً من مخطوطاته التي لم تجد بعد طريقها إلى النشر. إضافة إلى ذلك، فقد درس الفنومينولوجيا على يد أساتذة مرموقين من ضمنهم لودفيغ لاندجريبي الذي كان يشتغل أستاذاً مساعداً لهوسرل، والذي كان يثق هذا

الأخير فيه لدرجة جعلته يعهد إليه بإعداد كتاب **الحكم والتجربة** للنشر. كما أنه كتب دراسات عديدة عن هوسرل ترجمت إلى كثير من لغات العالم. وقد لمست في الأستاذ كلاوس هيلد استعداداً كبيراً لمساعدتي وحرصاً على أن تكون الترجمة العربية في مستوى رفيع. هكذا كنا نلتقي في بيته لمناقشة الصعوبات التي تواجهني في فهم بعض مقاطع الكتاب. وقد عالج معي هذه الصعوبات بصبر وسعة صدر لا مثيل لهما، وتمكنت بفضل حنكته وسعة اطلاعه واحتكاكه بتفكير هوسرل من إدراك النص على نحو أفضل ومن فهم مقاطعه الوعرة الأمر الذي ساهم في حل كثير من مشاكل الترجمة. وقد تتبع الأستاذ هيلد باهتمام بالغ هذا العمل إلى مراحله الأخيرة ولم يبخل عليَّ بمساعدته ونصائحه كلما طلبت منه ذلك.

إنني أشعر أن الترجمة التي أقدمها اليوم مدينة بالكثير لهذا الأستاذ الفذ وأنتهز هذه الفرصة لكي أقدم له شكري العميق وامتناني واعترافي بما أسداه إلي، وإلى القارئ العربي في النتيجة، من خدمات. وإنني لعلى يقين بأن هذه الترجمة لم تكن لتتخذ هذا الشكل لولا دعمه ومساندته.

كما أتقدم أخيراً بشكري الحار إلى مؤسسة فرتز - تيسين - ستيفتانغ (Fritz-Thyssen-Stiftung) على الدعم المادي الذي قدمته لي والذي مكنني من الإقامة بجامعة فوبرطال في صيف 2005 من أجل إعداد هذه الترجمة وتطويرها.

القنيطرة في آب/ أغسطس 2007



المكون الأول

أزمة العلوم الأوروبية
والفنومينولوجيا الترنسندنتالية



[1]

القسم الأول

أزمة العلوم بوصفها تعبيراً عن أزمة جذرية تمس حياة البشرية الأوروبية

§ 1. هل يمكن الحديث بالفعل عن أزمة للعلوم رغم نجاحاتها المطردة؟

في هذا المكان المكرس للعلوم لابد من أن يثير عنوان هذه المحاضرات: «أزمة العلوم الأوروبية والسيكولوجيا»[1] هو ذاته ردود فعل معارضة. هل يمكن أن نتحدث جدياً عن أزمة لعلومنا هكذا بإطلاق؟ ألا يتسم هذا الحديث الذي يتردد كثيراً في أيامنا هذه بالمغالاة؟ إن أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميته الحقة، أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة، أصبحت بأكملها موضع سؤال. قد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للفلسفة التي تعيش في وقتنا الحاضر تحت تهديد الريبية واللاعقلانية والصوفية. وقد يصح ذلك أيضاً بالنسبة للسيكولوجيا

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف أو الناشر. أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) كان هذا هو العنوان الأصلي لسلسلة محاضرات براغ (الناشر).

باعتبار أنها لا زالت تحمل ادعاءات فلسفية، وأنها لا تريد أن تكون مجرد علم بين العلوم الوضعية. لكن كيف يمكن أن نتكلم هكذا ببساطة وبكل جدية عن أزمة للعلوم بكيفية عامة، أي عن أزمة للعلوم الوضعية أيضاً، بما فيها الرياضيات الخالصة والعلوم الطبيعية الدقيقة التي لا يمكن أن نكف عن الإعجاب بها كنماذج للعلمية الصارمة والناجحة جداً؟ أكيد أن الأسلوب العام لنظرية هذه العلوم ومنهجيتها النسقيتين قابل للتغير، فهي لم تكسر إلا أخيراً التجمد الذي تهددها به من هذه الزاوية الفيزياء الكلاسيكية بفعل الاعتقاد [2] بأنها اكتمال كلاسيكي لأسلوبها الذي ثبتت صلاحيته طوال قرون. لكن هل يعني الكفاحُ المكلل بالنجاح ضد نموذج (Ideal) الفيزياء الكلاسيكية، وهل يعني النزاعُ الذي لا زال مستمراً حول الشكل الحق والملائم لبناء الرياضيات الخالصة، هل يعني ذلك أن الرياضيات والفيزياء السابقتين لم تكونا بعدُ علميتين وأنهما، حتى وإن كانتا موصومتين بأشكال معينة للغموض أو التعتيم، لم تبلغا في حقل عملهما معارف بداهية؟ أليست تلك المعارف مقنعة حتى بالنسبة لنا نحن الذين تحررنا من ذلك التعتيم؟ وبناء على ذلك ألا نفهم على أكمل وجه، إذا وضعنا أنفسنا في موقف الكلاسيكيين، كيف تحققت في هذا الموقف كل تلك الاكتشافات العظيمة والصحيحة على الدوام، وفوق ذلك كل تلك الابتكارات التقنية التي أثارت عن حق إعجاب الأجيال السابقة؟ إن الفيزياء كانت دائماً وستبقى علماً دقيقاً سواء أكانت ممثَّلة من قِبل نيوتن (Newton) أو بلانك (Planck) أو إينشتاين (Einstein) أو أي كان في المستقبل. وهي ستبقى كذلك حتى وإن كان صحيحاً أنه لا ينبغي هنا أبداً أن ننتظر بلوغ شكل أخير مطلقاً لأسلوب بناء النظرية بأكملها ولا أن نطمح إليه.

لكن واضح أن الأمر نفسه يصح أيضاً بالنسبة لمجموعة أخرى

كبرى من العلوم التي اعتدنا أن نعتبرها علوماً وضعية، أعني بالنسبة للعلوم الروحية العينية، وذلك مهما كان أمر علاقتها الشائكة مع نموذج الدقة في علوم الطبيعة؛ وهو إشكال يهم أيضاً فوق ذلك علاقة الفروع المعرفية (Disziplinen) البيوفيزيائية فروع العلوم الطبيعية «العينية» بفروع علوم الطبيعة الدقيقة الرياضية. إن صرامةَ علميةِ كل هذه الفروع وبداهةَ إنجازاتِها النظريةِ ونجاحاتِها المقنعةِ باستمرار ليست موضع شك. ربما لن نكون على هذه الدرجة من اليقين إلا بصدد السيكولوجيا، رغم ادعائها بأنها تمثل بالنسبة للعلوم الروحية العينية العلمَ المجرد الأساسي الذي يقدم التفسير الأخير. لكن إذا اعتبرنا أن الفرق الواضح في المنهج والإنجاز بينها وبين بقية العلوم ناتج عن بطء طبيعي في التطور، فإننا سنمنحها هي أيضاً بكيفية عامة نوعاً من الصلاحية. وعلى أيٍ حال، فإنه لا يمكن تجاهل الفرق الصارخ بين «علمية» هذه المجموعة من العلوم و"لاعلمية» الفلسفة. بناء على ذلك، فإننا نعترف مقدماً بأن الاحتجاج الداخلي الأول للعلماء الواثقين من منهجهم على عنوان هذه المحاضرات له نوع من [3] المشروعية.

§ 2. الاختزال الوضعي لفكرة العلم إلى علم الوقائع

«أزمة» العلم كفقدان لدلالته بالنسبة للحياة

لكن ربما تنشأ لدينا بالفعل من زاوية أخرى للنظر، أي انطلاقاً من الشكاوى العامة من أزمة ثقافتنا ومن الدور الذي يعزى فيها للعلوم، حوافزُ لإخضاع علمية كل العلوم إلى **نقد جذري وضروري جداً** دون أن نتخلى، بسبب ذلك، عن المعنى الأول لعلميتها الذي لا يمكن الطعن فيه من زاوية مشروعية إنجازاتها المنهجية.

هذا التغيير في زاوية النظر كلها الذي ألمحنا إليه الآن هو ما

نريد بالفعل أن نباشره. عند إنجازه سندرك فوراً أن الوضعية الشائكة التي تعاني منها السيكولوجيا، ليس فقط في أيامنا هذه، بل منذ قرون، «الأزمة» الخاصة بها، تلعب دوراً مركزياً في ظهور إبهامات غير قابلة للحل ومليئة بالألغاز في العلوم الحديثة بما فيها العلوم الرياضية، وبالارتباط مع ذلك في ظهور نوع من الألغاز المتعلقة بالعالم لم تعهده الأزمنة السالفة. إنها كلها تعود بالضبط إلى **لغز الذاتية** وترتبط ارتباطاً وثيقاً **بلغز تيمة السيكولوجيا ومنهجها**. هذه مجرد إشارة أولية إلى المعنى العميق لما تسعى إليه هذه المحاضرات.

سوف ننطلق من الانقلاب الذي حصل مع نهاية القرن الماضي في التقييم العام للعلوم. إنه لا يتعلق بعلميتها، بل بالدلالة التي كانت تتخذها، بالدلالة التي كان العلم عموماً يتخذها والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قِبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا [4] ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع. كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمراً لا مفر منه خاصة بعد الحرب؛ وقد تحول هذا التقويم أخيراً عند الجيل الجديد، كما نعرف، إلى شعور عدائي إزاء العلم. كثيراً ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا. إنه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرَّض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لامعناه. ألا تتطلب هذه الأسئلة، بسبب عموميتها وضرورتها لكل الناس، تمعنات عامة وإجابة تعتمد على بداهة عقلية؟ إنها تتعلق في آخر المطاف بالإنسان

من حيث إنه، في تصرفه إزاء العالم المحيط البشري وغير البشري، يتخذ قراراته بحرية، من حيث إنه حر في إمكانياته لتشكيل ذاته وعالمه المحيط بكيفية عقلية. ماذا يمكن أن يقول لنا العلم عن العقل واللاعقل، عنا نحن البشر كذوات لهذه الحرية؟ إن العلم الذي يدرس الأجسام المحضة ليس له طبعاً ما يقول، فهو يغض النظر عن كل ما هو ذاتي. أما علوم الروح التي تهتم في كل فروعها الخاصة والعامة بالإنسان في وجوده الروحي، أي في أفق تاريخيته، فإن علميتها الصارمة تتطلب، كما يقال، إن ينحي الباحث بعناية كل مواقفه القيمية، كل الأسئلة عن عقل أو لاعقل البشرية التي يجعل منها ومن تشكيلاتها الثقافية تيمة له. الحقيقة العلمية الموضوعية هي مجرد تسجيل لما هو العالَم، سواء العالَم الطبيعي أو الروحي، في الواقع. لكن هل يمكن في الحقيقة أن يكون للعالَم وللوجود البشري فيه معنى إذا كانت العلوم لا تعتبر حقيقياً إلا ما يقبل الملاحظة الموضوعية بهذه الكيفية، إذا كان التاريخ لا يمكن أن يعلِّمنا سوى أن كل أشكال العالم الروحي وكل القواعد الحياتية والمثل والمعايير التي تعطي في كل وضعية للإنسان سنداً، تتكون وتنحل من جديد مثل أمواج عابرة؛ إن الأمر كان دائماً وسيكون دائماً هكذا؛ أن العقل سيصبح من جديد عبثاً، وإن النعمة ستصبح نقمة؟ هل يمكن أن نطمئن إلى ذلك، هل يمكن أن نعيش في هذا العالم إذا كان حدوثه التاريخي ليس سوى سلسلة لا تنقطع من الاندفاعات الوهمية [5] والخيبات المريرة؟

§ 3. تأسيس استقلالية البشرية الأوروبية في عصر النهضة من خلال التصور الجديد لفكرة الفلسفة

لم يكن العلم يفهم دائماً مطلب التأسيس الصارم للحقيقة بمعنى

تلك الموضوعية (Objektivität) التي تهيمن منهجياً على علومنا الوضعية، ويمتد تأثيرها بعيداً خارج هذه العلوم، موفرة بذلك سنداً وانتشاراً عاماً لنزعة وضعية في الفلسفة وفي رؤية العالَم. لم تكن الأسئلة النوعية المتعلقة بالإنسانية تقصى دائماً من مجال العلم، ولم تكن علاقتها الداخلية بالعلوم، حتى بتلك التي لا يكون فيها الإنسان تيمة (مثل علوم الطبيعة)، توضع دائماً خارج الاعتبار. طالما لم تكن الأمور على هذا النحو، كان يمكن للعلم أن يلعب دوراً لدى البشرية الأوروبية، وهي تعيد تشكيل ذاتها كليةً منذ عصر النهضة، بل وأن يلعب كما نعرف الدور الرائد في إعادة التشكيل هذه. لماذا فقد العلم هذه الريادة، لماذا حدث هذا التحول الجوهري، هذا الاختزال الوضعي لفكرة العلم ـ إن فهم ذلك انطلاقاً من **حوافزه العميقة** هو من الأهمية بمكان بالنسبة لما تسعى إليه هذه المحاضرات.

من المعروف أن البشرية الأوروبية أجرت على ذاتها تحولاً ثورياً خلال عصر النهضة. لقد ثارت على كيفية الوجود الوسطوية القائمة إلى ذلك الحين، ونزعت عنها كل قيمة. كانت تريد أن تعيد تشكيل ذاتها بحرية، وكان المثَل المثير لإعجابها هو بشرية العصر القديم(*)، لهذا أرادت أن تشكل ذاتها حسب كيفية الوجود هاته.

ما الذي اعتبرَتْه أساسياً لدى إنسان العصر القديم؟ بعد قليل من التردد اعتبرت أن الأساسي لديه ليس سوى الشكل «الفلسفي» للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان بحرية لذاته ولحياته بأكملها قواعد انطلاقاً من العقل المحض، من الفلسفة. الفلسفة النظرية تحتل المكانة الأولى. يجب إنشاء نظرٍ متأملٍ للعالم متحررٍ من قيود الأسطورة والتقليد عموماً، معرفةٍ شاملةٍ بالعالم والإنسان متحررةٍ

(*) أي بشرية العصر اليوناني الكلاسيكي.

إطلاقاً من الأحكام المسبقة، تتعرف آخر الأمر في العالم ذاته إلى العقلِ والغائيةِ اللذين يسكنانه، وإلى مبدئِه الأعلى: الإله. إن الفلسفة نظرية لا تجعل الباحثَ وحده حراً، بل كذلك كلَّ من له تكوين [6] فلسفي. عن الاستقلالية النظرية تترتب الاستقلالية العملية. إنسان العصر القديم حسب المَثَل الموجِّه للنهضة هو الإنسان الذي يشكِّل ذاته بتبصر على أساس العقل الحر. وهذا ما يعني بالنسبة «للأفلاطونية» المتجددة، أنه لا يكفي أن يعيد الإنسان تشكيل ذاته هو فقط أخلاقياً، بل ينبغي أن يعيد تشكيل كل المحيط البشري، الوجود السياسي والاجتماعي للبشرية، انطلاقاً من العقل الحر، من معارف بديهية تنتمي لفلسفة شاملة.

طبقاً لهذا المثل القديم الذي فرض ذاته في البداية على صعيد الأفراد والدوائر الصغيرة، يجب أن تنشأ مرة أخرى فلسفة نظرية لا يتم تبنيها تقليدياً بكيفية عمياء، بل يجب أن تنشأ من جديد على أساس البحث والنقد الشخصيين.

ينبغي أن نؤكد هنا أن فكرة الفلسفة التي وصلتنا من القدماء ليست هي المفهوم المدرسي المألوف لدينا الذي لا يضم سوى مجموعة من الفروع المعرفية؛ أكيد أن التحول الذي عرفته مباشرة بعد تبنيها لم يكن غير جوهري، لكنها احتفظت صورياً في القرون الأولى للعصر الحديث بمعنى **العلم الشامل الكلي**، العلم بكلية الكائن. إن العلوم بالجمع، كل العلوم التي يمكن في يوم ما تأسيسها، وكل تلك التي تباشر عملها، ليست سوى فروع غير مستقلة للفلسفة الواحدة. تسعى هذه الفلسفة الجديدة، في تصعيد جريء، بل ومفرط لمعنى الشمولية كما بدأ مع ديكارت (Descartes)، إلى أن تحيط بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموماً في **وحدة نسق نظري**، في منهجية بداهية بكيفية

قطعية(*) وفي تقدم للبحث لامتناه (unendlich) لكن منظم عقلياً. يجب إذن على بناء واحد يضم حقائق نهائية(**) مترابطة نظرياً، ويتقدم في نموه من جيل إلى جيل بكيفية لامتناهية أن يجيب على كل المشاكل التي يمكن تصورها ـ مشاكل الواقع ومشاكل العقل، مشاكل الزمانية والأبدية.

إن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هو إذن ـ إذا نظرنا إليه تاريخياً ـ **مفهوم اختزالي** (Restbegriff). إنه قد تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تُدرَج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض بأنها «الأسئلة العليا والأخيرة». عند النظر الدقيق تتمثل الوحدة الوثيقة لهذه [7] الأسئلة، وكل تلك التي تم إقصاؤها عموماً، في أنها تشمل، إما بكيفية صريحة أو ضمنية، **مشاكل العقل** ـ العقل في كل أشكاله الخاصة. هذه المشاكل هي، بكيفية صريحة، تيمة الفروع التي تهتم بالمعرفة (أي المعرفة الحقيقية والحقة، المعرفة العقلية)، بالتقويم الحقيقي، والحق (القيم الحقة كقيم للعقل)، بالفعل الأخلاقي (الفعل الخيِّر حقاً، الفعل على أساس العقل العملي)؛ وهنا يفهم العقل كعنوان للأفكار والمثل «المطلقة»، «الأبدية»، «فوق الزمنية»، التي لها صلاحية «لامشروطة». عندما يصبح الإنسان مشكلاً «ميتافزيقياً»، مشكلاً فلسفياً نوعياً، فإنه يكون موضع سؤال ككائن عاقل، وعندما يكون تاريخه موضع سؤال، فإن الأمر يكون متعلقاً «بالمعنى»، بالعقل في التاريخ. مشكل الإله يتضمن، كما هو واضح، مشكل

(*) قطعي (apodiktisch): يستعمل هوسرل هذا النعت لوصف البداهة التي تلغي مبدئياً، ومسبقاً كل إمكانية للشك، أي كل إمكانية لأن يصبح ما تم تبينه ببداهة موضع شك.

(**) نهائي (endgültig): بمعنى أكيد، ثابت، لا رجعة فيه.

العقل «المطلق» كمنبع غائي لكل العقل في العالم، «لمعنى» العالم. وسؤال الخلود هو أيضاً بالطبع سؤال يتعلق بالعقل، وكذلك سؤال الحرية. كل هذه الأسئلة «الميتافيزيقية» بالمعنى الواسع، الأسئلة الفلسفية النوعية بتعبير الحديث المألوف، تتخطى العالم من حيث هو كليَّة (Universum) الوقائع المحضة. إنها تتخطاه من حيث هي بالضبط أسئلة تقصد فكرة العقل؛ وهي كلها تحتل مكانة أعلى من أسئلة الوقائع التي توجد أيضاً حسب نظام الأسئلة تحتها. النزعة الوضعية تطيح برأس الفلسفة إن جاز التعبير. إن الفكرة القديمة للفلسفة التي تكمن وحدتها في الوحدة الوثيقة لكل الوجود، كانت تتضمن نظاماً معقولاً للوجود، وبالنتيجة لمشاكل الوجود. بناء على ذلك تبوأت الميتافيزيقا، علمُ الأسئلة العليا والأخيرة، مرتبةَ ملكة العلوم التي تمنح روحُها المعنى الأخيرَ لكل المعارف، لمعارف كل العلوم الأخرى. هذا ما تبنته أيضاً الفلسفة عند تجديدها، بل إنها اعتقدت بأنها اكتشفت المنهج الشامل الحقيقي الذي يجب أن تبنى بواسطته هذه الفلسفة النسقية التي تبلغ ذروتها في الميتافيزيقا، وذلك جدياً **كونه فلسفة دائمة** (philosophia perennis).

من هنا نفهم الاندفاع الذي أنعش كل المشاريع العلمية، بما فيها تلك التي تنتمي لعلوم الوقائع التي هي من درجة دنيا، ذلك الاندفاع الذي ملأ في القرن الثامن عشر، الذي يسمي نفسه القرن [8] الفلسفي، دوائرَ تزداد اتساعاً بالحماس للفلسفة وللعلوم الجزئية بصفتها فروعاً للفلسفة. ومن هنا ذلك الاندفاع المتأجج للتكوين الثقافي، وذلك الحماس لإصلاح فلسفي لنظام التربية، ولكل الأشكال الاجتماعية والسياسية للوجود البشري الذي جعل من عصر التنوير الذي كثيراً ما يُطعن فيه، جديراً بالإجلال. لدينا في النشيد الرائع لشيلر (Schiller) وبتهوفن (Beethoven) إلى الفرح (An die

(Freude شهادة لا تفنى على هذه الروح. لا يمكن في أيامنا هذه أن نتفهم(*) هذا النشيد إلا مع مشاعر أليمة. ليس هناك تعارض أكبر من تعارض تلك الوضعية مع وضعيتنا الحاضرة.

§ 4. فشل العلم الجديد بعد بدايته الناجحة والحافز غير المفهوم لهذا الفشل

إذا كانت البشرية الجديدة التي يملؤها هذا الروح السامي ويسعدها لم تبق ثابتة على موقفها، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا فقدت إيمانها الدافع في فلسفة شاملة تناسب مَثَلها، وفي أهمية المنهج الجديد. وهذا ما حدث بالفعل، لقد تبين أن هذا المنهج لم يحقق نجاحات أكيدة إلا في العلوم الوضعية. أما في الميتافيزيقا، وبالنتيجة في المشاكل الفلسفية بالمعنى الخاص، فإن الأمر كان على خلاف ذلك رغم أنه قد وُجدت هنا أيضاً بدايات مبشرة بالأمل وموفَّقة ظاهرياً. إن الفلسفة الشاملة التي كانت ترتبط فيها هذه المشاكل ـ بشكل غامض إلى حد كبير ـ بعلوم الوقائع اتخذت شكل فلسفات نسقية رائعة، لكن مع الأسف غير متفقة، بل يلغي بعضها بعضاً. إذا كان المرء لا زال مقتنعاً حتى في القرن الثامن عشر بإمكانية الوصول إلى اتفاق، إلى بناء لا يمكن لأي نقد أن يزعزعه، إلى بناء يتسع نظرياً من جيل لآخر، دون جدال، وفي ظل إعجاب عام كما هو الأمر في العلوم الوضعية، فإن هذا الاقتناع لم يصمد بمضي الزمن. إن الاعتقاد في مثَل الفلسفة والمنهج الذي وجه حركاتها منذ بداية العصر الحديث تزعزع؛ ولا يعود ذلك فقط إلى حافز خارجي يتمثل في التزايد الهائل الذي عرفه التناقض بين

(*) فهم شيء ما فهماً بعدياً (nachverstehen): أي بإرشاد وتوجيه فهم أول. ترجمناها بكلمة «تفهم».

الإخفاق المستمر للميتافزيقا والتضخم اللامنقطع والمتعاظم للنجاحات النظرية والعملية للعلوم الوضعية. إن حافزاً من هذا النوع [9] أثر على من هم خارج الميدان، كما أثر على العلماء الذين تحولوا في سياق العمل المتخصص للعلوم الوضعية أكثر فأكثر إلى خبراء غير فلسفيين. لكن شعوراً بالفشل متزايد الإلحاح انتاب حتى الباحثين المتشبعين تماماً بالروح الفلسفية، والمهتمين بالتالي مركزياً بالأسئلة الميتافيزيقية العليا، وذلك لدى هؤلاء بفعل **حوافز** عميقة، وإن كانت **غير واضحة** تماماً، تعلن احتجاجها أكثر فأكثر على الاعتقادات التلقائية(*) ـ الراسخة التجذر ـ في المثَل السائد. ثم جاءت فترة طويلة تمتد من هيوم وكانط (Kant) إلى أيامنا هذه تخللها صراع حاد من أجل بلوغ فهم ذاتي واضح للأسباب الحقيقة لهذا الفشل الذي دام قروناً؛ جرى هذا الصراع طبعاً داخل نخبة قليلة العدد مهيأة لذلك، في حين أن الكثرة الباقية وجدت وتجد بسرعة، الصيغة التي تُطمئنها وتُطمئن قراءها.

§ 5. مثَل الفلسفة الشاملة ومسلسل انحلاله الداخلي

كانت النتيجة الضرورية لذلك حدوث تحول غريب في التفكير بأكمله. أصبحت الفلسفة بالنسبة لذاتها مشكلاً، وفي البداية، كما هو مفهوم، في صورة إمكانية الميتافيزيقا؛ وهو ما يمس، حسب ما قلناه

(*) يدل نعت (selbstverständlich) على ما هو مفهوم ومقبول من تلقاء ذاته بمقتضى العادات والأساليب الفكرية الرائجة، أي دون مساءلة أو نقد. تترجم هذه الكلمة أحياناً بكلمة «بداهي»، لكننا فضلنا أن نخصص هذه الأخيرة لترجمة (evident)، لأن هوسرل يميز بين النعتين تمييزاً صارماً، لهذا السبب ترجمنا (selbstverständlich) بكلمة «تلقائي» أو «طبيعي». أما كلمة (die Selbstverständlichkeiten) فتدل على الاعتقادات أو الاقتناعات التي تفهم من تلقاء ذاتها وتقبل دون مساءلة أو نقد، ترجمناها بعبارة «الاعتقادات التلقائية».

سابقاً، المعنى والإمكانية الضمنيين لإشكالية العقل بأسرها. أما العلوم الوضعية فقد ظلت في البداية قائمة كشيء لا يمكن التطاول عليه. إلا أن مشكل إمكانية الميتافيزيقا احتوى من تلقاء نفسه مشكل إمكانية علوم الوقائع التي يوجد سياق معناها، كحقائق تتعلق بمجالات مجردة للكائن، في الوحدة الوثيقة للفلسفة. **هل يمكن الفصل بين العقل والكائن علماً بأن العقل العارف هو الذي يحدد ما هو الكائن؟** هذا السؤال يكفي لكي نفهم مسبقاً إشارتنا إلى أن المسلسل التاريخي بأسره اتخذ شكلاً غريباً جداً لا يمكن تبيُّنه إلا من خلال تأويل الحوافز الداخلية الخفية: ليس شكل تطور سلس، ليس شكل نمو [10] متواصل لمكتسبات روحية تبقى على الدوام، أو شكل تحول للأشكال الروحية والمفاهيم والنظريات والأنساق يمكن تفسيره بالوضعيات التاريخية العارضة .**إن مثلاً محدداً للفلسفة الشاملة** مع منهج ينتمي له كان هو البدء، **كتدشين**(*)، إذا جاز التعبير، **للعصر الحديث الفلسفي** ولكل خطوط تطوره. لكن هذا المثَل لم يتمكن من أن يتحقق ويمارس تأثيره بالفعل، بل عرف انحلالاً داخلياً. وهذا ما دفع، في مقابل محاولات مواصلته وترسيخه من جديد، إلى محاولات ثورية لإعادة تشكيله تختلف من حيث درجة جذريتها. وهكذا أصبح في الواقع **مشكل المثَل الحق** للفلسفة الشاملة، ولمنهجها الحق دافعاً داخلياً لكل الحركات الفلسفية التاريخية. لكن

(*) تدشين (Urstiftung): يحتل هذا المفهوم مكانة مركزية في الفنومينولوجيا التكوينية لهوسرل وفي فلسفته المتأخرة. ويقصد به هوسرل التأسيس الأصلي أو الأول لموضوع ما: شيء، أو آلة، أو مؤسسة مثلاً. مع كل تدشين يكتسب الوعي إمكانية الرجوع من جديد إلى هذا الموضوع أو النوع من الموضوعات، من دون أن يعيد إنجاز الفعل المؤسِّس أصلياً لهذا الموضوع، إن تجربة هذا الموضوع تصبح عادة. هذا الاعتياد أو الترسب كما يسميه أيضاً هوسرل هو عملية انفعالية، إنه لا ينشأ بكيفية فعالة عني كأنا منجِز. وهكذا فإن الفعل الخلاق المدشن يقع عادة في طي النسيان.

هذا يعني أن كل العلوم الحديثة دخلت في نهاية الأمر، بالنظر إلى المعنى الذي تأسست به كفروع للفلسفة، والذي حملته بعد ذلك باستمرار، في أزمة فريدة من نوعها تم الإحساس بها أكثر فأكثر كلغز. إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية والعملية، لكنها مع ذلك تهز كل معنى حقيقته حتى الأعماق. لا يتعلق الأمر هنا بوضعية شكل ثقافي خاص هو «العلم» أو «الفلسفة» كشكل بين أشكال أخرى لدى البشرية الأوروبية. إن تدشين الفلسفة الجديدة هو، حسب ما قلناه سابقاً، تدشين للبشرية الأوروبية الحديثة، وبالضبط كبشرية تريد، بالمقارنة مع البشرية كما كانت إلى ذلك الوقت، مع البشرية الوسيطة والقديمة، أن تتجدد جذرياً من خلال فلسفتها الجديدة، ومن خلالها فقط. بناء على ذلك، فإن أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم الحديثة كفروع للفلسفة الشاملة، كانت هذه الأزمة أول الأمر في حالة كمون ثم أصبحت جلية أكثر فأكثر، إنها أزمة تمس البشرية الأوروبية ذاتها في معنى حياتها الثقافية بأسره، في «وجودها» بأسره.

إن الريب بصدد إمكانية الميتافيزيقا، وانهيار الاعتقاد في فلسفة شاملة تقود الإنسان الجديد يعني في الوقت نفسه انهيار الاعتقاد في «العقل» كما فهمه القدماء، عندما وضعوا الإبستمي في مقابل الدوكسا(*). إنه هو ما يمنح في المقام الأخير معنى لكل ما يُعتقد أنه [11] كائن، لكل الأشياء، القيم، الغايات، أي هو ما يمنحها ارتباطاً معيارياً بما يدل عليه منذ بدايات الفلسفة لفظ الحقيقة ـ الحقيقة في ذاتها ـ ومعالقه، أي لفظ الكائن، الكائن حقيقةً (ontos on). وبذلك ينهار أيضاً الاعتقاد في عقل «**مطلق**» يستمد منه العالم معناه، كما

(*) أي العلم في مقابل الرأي.

ينهار الاعتقاد في معنى التاريخ، معنى الإنسانية، في حريتها، من حيث هي مُكنة(*) (Vermöglichkeit) الإنسان على أن يمنح معنى عقلياً لوجوده البشري الفردي والعام.

إن فقدان الإنسان لهذا الاعتقاد لا يعني سوى فقدان الاعتقاد «فيه هو ذاته»، في وجوده الحقيقي المميز له الذي لا يملكه دائماً سلفاً، ولا يملكه سلفاً بمجرد ما يملك بداهة «أنا موجود»، بل لا يملكه ولا يمكن أن يملكه إلا في صورة كفاح من أجل حقيقته، من أجل أن يجعل ذاته حقيقية. الوجود الحقيقي هو **دائماً** هدف مثالي، مهمة مطروحة على الإبستمي، على «العقل»، وذلك في مقابل الوجود الذي تعتبره الدوكسا دون أي سؤال تلقائياً (selbstverständlich) والذي هو مجرد وجود مزعوم. كل إنسان يعرف في واقع الأمر هذا الفرق المتعلق بإنسانيته الحقيقية والحقة، كما يعرف في حياته اليومية ذاتها الحقيقة كهدف، كمهمة، وإن كانت تتخذ هنا طابعاً جزئياً ونسبياً فقط. لكن الفلسفة، الفلسفة القديمة في تدشينها الأصلي، تخطت هذا الشكل الأولي، وذلك عندما أدركت الفكرة الطموحة لمعرفة شاملة متعلقة بكلية الكائن وجعلت منها مهمة لها. لكن عند محاولة تحقيقها بالذات تحول الاعتقاد التلقائي الساذج في هذه المهمة أكثر فأكثر إلى أمر غير مفهوم، وهذا ما نحس به في تضاد الأنساق القديمة. لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة من الداخل للاحظنا أنه اتخذ أكثر فأكثر طابع صراع من أجل الوجود، وبالضبط

(*) Vermöglichkeit : ينحت هوسرل هذه الكلمة من كلمة (Möglichkeit) : إمكانية وكلمة (Vermögen) : قدرة. وهو يريد بذلك أن يعبر عن أن الإمكانيات التي تنفتح أمامي هي دائماً كيفيات لقدرتي الذاتية، إنها تكون متضمنة في «أنا أستطيع». أكيد أنني أجد هذه الإمكانيات، إنها معطاة لي، لكن بحيث إنني أنا الذي أتوفر عليها وأستطيعها، إنني أتوفر عليها باعتبارها توجد في نطاق نفوذي. إنني أستطيع أن أتابع هذه الإمكانيات في الاتجاه الذي أختاره أنا، لذلك فهي (Vermögichkeiten) وقد ترجمناها بكلمة «مُكْنة»، وجمعها مُكنات.

كصراع للفلسفة المنغمسة بشكل مباشر(*) (geradehin) في مهمتها - الفلسفة في اعتقادها الساذج في العقل - مع الريب الذي ينفيها أو ينزع عنها من منظور تجريبي كل قيمة. هذا الريب لا يفتأ عن الاحتجاج بأن العالم المعيش واقعياً، عالم التجربة الفعلية، لا يوجد فيه شيء من العقل وأفكاره. أصبح العقلُ ذاته و"الكائنُ» الذي يتعلق به، أو بعبارة أخرى: العقلُ الذي يمنح من ذاته للعالم الكائن معنى، وفي مقابله العالمُ من حيث إنه كائن انطلاقاً من العقل، غامضاً أكثر [12] فأكثر؛ وهكذا إلى أن أصبح أخيراً مشكلُ العالم، بعد أن ظهر بشكل **واع**، أي مشكلُ العلاقة الماهوية العميقة بين العقل والكائن عموماً، **لغزُ كل الألغاز**، التيمةَ الحقة.

لا ينصب اهتمامنا هنا إلا على فلسفة العصر الحديث. لكن هذه ليست مجرد جزء من الظاهرة التاريخية الكبرى التي حددناها الآن: ظاهرة البشرية التي تكافح من أجل فهم ذاتها (ففي هذه العبارة يكمن كل شيء). إنها بالأحرى - تأسيس جديد(**) للفلسفة مع مهمة شاملة جديدة، وفي الوقت نفسه بمعنى إحياء الفلسفة القديمة - استعادة للفلسفة القديمة، وتحويل شامل لمعناها في آن واحد. وبصفتها كذلك اعتبرت ذاتها مدعوة لأن تبتدئ زمناً جديداً، وهي في يقين تام من فكرتها عن الفلسفة ومنهجها الحقيقي؛ وكانت أيضاً في يقين

(*) مباشرةً، بشكل مباشر، في الاتجاه نفسه (geradehin): يستعمل هوسرل هذه الكلمة عادة لوصف أسلوب الحياة الساذجة في الموقف الطبيعي، حيث يسير الوعي دائماً من موضوع إلى آخر بكيفية مباشرة وفي الاتجاه نفسه، أي دون أن يعود إلى ذاته. أما هنا فيستعملها لوصف أسلوب الفلسفة التي تعتقد اعتقاداً ساذجاً في مهمتها دون أن تطرح إمكانية هذه المهمة ومنهج تحقيقها موضع سؤال. راجع بهذا الصدد دراسة هوسرل «الغائية في تاريخ الفلسفة» المنشورة ضمن هذا الكتاب.

(**) تأسيس جدي (Neustiftung): يستعمل هوسرل هذه الكلمة للدلالة على التأسيس الذي يستعيد تدشيناً (Urstiftung) أو تأسيساً أصلياً سابقاً.

من أنها تخطت، بفضل جذرية البداية الجديدة، كل السذاجات القائمة إلى ذلك الحين، وبالنتيجة كل ريب. لكنها ظلت بكيفية غير ملحوظة ملوثةً بسذاجاتها الخاصة، فكان قدَرها أن تبحث أولاً، عبر كشف ذاتي تدريجي حفزته صراعات جديدة، عن الفكرة النهائية للفلسفة، تيمتها الحقيقية، منهجها الحقيقي، وأن تكتشف أولاً الألغاز الحقة للعالم، وتضعها على طريق الحسم.

إننا نحن أبناء الحاضر الذين نشأنا في مجرى هذا التطور نواجه الخطر الأكبر لأن نغرق في طوفان الريب، وأن نتخلى بذلك عن حقيقتنا الخاصة. عندما نتمعن الأمر ونحن في هذه المحنة يعود نظرنا إلى تاريخ بشريتنا الحالية. إننا لا نستطيع أن نحصل على فهم للذات، وبالنتيجة على سند داخلي، إلا عبر توضيح وحدة المعنى الذي يسكنه منذ نشأته مع المهمة التي تم تأسيسها من جديد والتي تمثل القوة المحركة للمحاولات الفلسفية.

§ 6. تاريخ الفلسفة الحديثة ككفاح من أجل معنى الإنسان

لو تأملنا تأثير تطور الأفكار الفلسفية على البشرية بأسرها (التي لا تمارس هي ذاتها البحث الفلسفي) لوجب أن نقول:

[13] إن الفهم الداخلي لحركية الفلسفة الحديثة منذ ديكارت إلى الوقت الحاضر في وحدتها رغم كل تناقضاتها هو ما سيتيح فهم هذا الحاضر ذاته. إن الصراعات الحقيقية، الصراعات الوحيدة التي تحمل في زماننا دلالة، هي الصراعات بين بشرية منهارة وبشرية لا زالت راسخة، لكن تكافح من أجل رسوخها أو من أجل رسوخ جديد. والصراعات الروحية الحقة للبشرية الأوروبية بما هي كذلك تجري **كصراعات بين الفلسفات**، وبالضبط بين الفلسفات الريبية ـ أو بالأحرى اللافلسفات التي احتفظت باسم الفلسفة فقط لا بمهمتها ـ والفلسفات الحقيقية التي لازالت حيوية. بيد أن حيويتها تقوم في

كفاحها من أجل معناها الحق والحقيقي، وبالنتيجة من أجل معنى بشرية حقة. إن الطريق الوحيد لجعل الميتافيزيقا أو الفلسفة الشاملة تتحقق في مسار مليء بالعمل هو دفعُ العقل الكامن إلى الفهم الذاتي لإمكانياته، وبالتالي جعلُ إمكانية الميتافيزيقا بينة كإمكانية حقيقية. بذلك فقط يتقرر الجواب عن السؤال: هل الغاية (Telos) التي تسكن البشرية الأوروبية منذ ميلاد الفلسفة اليونانية، والتي تتمثل في أن هذه البشرية تريد أن تكون بشرية انطلاقاً من العقل الفلسفي، وفي أنها لا يمكن أن تكون إلا كذلك ـ في حركة لامتناهية من العقل الكامن إلى العقل المتجلي، وفي سعي لامتناه إلى أن تضع معايير لذاتها، انطلاقاً من حقيقتها وأصالتها الإنسانية ـ هي مجرد وهم تاريخي ـ واقعي، مجرد مكسب عارض لبشرية عارضة وسط بشريات وتاريخيات مختلفة تماماً؛ أم أنه بالأحرى قد انبثق لأول مرة مع البشرية الأوروبية ما هو متضمن **ككمال أول**(*) في ماهية البشرية بما هي كذلك. تعني البشرية عموماً في ماهيتها أن نكون بشراً في أشكال بشرية مترابطة من خلال الأجيال والعلاقات الاجتماعية؛ وإذا كان الإنسان كائناً عاقلاً **حيواناً عاقلاً** (animal rationale)، فإنه لا يكون كذلك إلا إذا كانت إنسانيته كلها إنسانية عاقلة ـ سواء أكانت متوجهة بصورة كامنة نحو العقل أو متوجهة بصورة صريحة نحو الكمال الأول (Entelechie) الذي أتى إلى ذاته، وتجلى لذاته، وأصبح بضرورة ماهوية **موجِّها بكيفية واعية** للصيرورة البشرية. بناء على ذلك ستكون الفلسفةُ أو العلمُ **الحركةَ التاريخية لانكشاف العقل**

(*) كمال أول (Entelechie): يستعمل هوسرل هذه الكلمة بالمعنى الأرسطي، حيث تدل على بلوغ شيء ما إلى غايته الداخلية الكامنة فيه، وبالنتيجة إلى تحققه وامتلائه. إن العلم والفلسفة حسب هوسرل ليسا شكلاً ثقافياً عرضياً، بل غاية تحملها البشرية في ذاتها، وتتجه نحوها ولا تتحقق كونها بشرية إلا بانبثاقها.

[14] **الشامل «الذي يسكن» البشرية بما هي كذلك.**

هكذا سيكون الأمر بالفعل لو **تأكد** أن الحركة التي لم تنته إلى اليوم هي الكمال الأول، وقد بدأ مسارَ تأثيره المحض بالكيفية الحقة والسليمة، أو لو تجلى العقل لذاته بالفعل بكيفية واعية تماماً في الصورة التي تناسب ماهيته، أي تجلى في صورة فلسفة شاملة تتطور في معرفة بديهية قطعية متواصلة، وتضع المعايير لذاتها في منهج قطعي. بذلك فقط سيتقرر إن كانت البشرية الأوروبية تحمل في ذاتها فكرة مطلقة وليست مجرد نمط أنتروبولوجي معطى تجريبياً، مثل «الصين» أو «الهند»، وهل مشهد تقمص كل البشريات الأخرى للروح الأوروبية (Europäisierung)، يفصح في ذاته عن هيمنة معنى مطلق ينتمي لمعنى العالم لا لعبث تاريخي للعالم.

إننا اليوم متيقنون من أن عقلانية القرن الثامن عشر والكيفية التي أرادت بها أن تبلغ الرسوخ الذي تتطلبه البشرية الأوروبية كانت **سذاجة**. لكن هل يجب أن نتخلى بسبب هذه العقلانية الساذجة، بل التي تتجلى كخُلف إذا فكرناها بكيفية منسجمة، عن المعنى الحق للعقلانية؟ وما شأن التوضيح الجدي لتلك السذاجة ولذلك الخُلف، ما شأن معقولية النزعة اللاعقلانية التي تُمتدَح وتُفرض علينا؟ ألا ينبغي، إذا كان علينا أن ننصت إليها، أن تقنعنا بأنها قائمة على نظر وتبرير عقليين؟ أليست لامعقوليتها في النهاية هي بدورها معقولية وضيعة ورديئة وأدهى من معقولية النزعة العقلانية القديمة؟ أليست أكثر من ذلك معقولية «العقل الكسول» الذي **يتجنب** الكفاح من أجل أيضاح المعطيات المسبقة الأخيرة والغايات والطرق التي تتحدَّد في الأخير وفي الحقيقة عقلياً انطلاقاً منها؟

لكن كفي من ذلك؛ إني جد متعجل لأن أحسِّس بالدلالة الفريدة التي يحملها أيضاح الحوافز العميقة للأزمة التي دخلت فيها

الفلسفة والعلم الحديثين منذ وقت جد مبكر، والتي تمتد في تصاعد شديد إلى وقتنا الحاضر.

§ 7. قصد أبحاث هذا المؤلف

[15]

لكن ماذا يمكن وماذا يجب أن تكون دلالة هذا النوع من التمعنات التي قمنا بها الآن **بالنسبة لنا نحن أنفسنا**، نحن فلاسفة هذا الحاضر؟ هل كنا نريد هنا أن نسمع خطاباً أكاديمياً وحسب؟ هل يمكن أن نعود من جديد ببساطة إلى عملنا المهني المنقطع الذي يتعلق «بمشاكلنا الفلسفية»، أي أن نواصل بناء فلسفتنا الخاصة؟ هل نستطيع ذلك جدياً رغم يقيننا المسبق من أن فلسفتنا، مثل فلسفات كل الذين يشاركوننا التفلسف في الماضي والحاضر، لن يكون لها سوى وجود عابر في مشهد الفلسفات الناشئة والزائلة؟

هنا بالذات تكمن بالفعل محنتنا، محنتنا نحن جميعاً الذين لسنا فلاسفة يكتبون أدباً جميلاً، بل الذين تربينا على يد الفلاسفة الحقيقيين للماضي العظيم، وأصبحنا نكرس أنفسنا للحقيقة، بحيث إننا لا نكون ولا نريد أن نكون في حقيقتنا الخاصة إلا على هذه الكيفية. لكننا نعيش، كفلاسفة ينتمون لهذا الحاضر، **في تناقض وجودي** مربك. لا **يمكننا** أن نتخلى عن الإيمان بإمكانية الفلسفة كمهمة، أي بإمكانية معرفة شاملة. نحن كفلاسفة جدِّيين **نعتبر** هذه المهمة **رسالتنا**. ومع ذلك، كيف يمكن التمسك بهذا الإيمان الذي ليس له معنى إلا بالنظر للهدف الوحيد المشترك لدينا جميعاً، **للفلسفة**(*)؟

لقد أصبحنا ندرك سلفاً على النحو الأكثر عمومية بأن دلالة التفلسف البشري ونتائجه بالنسبة للوجود البشري بأسره لا تقتصر

(*) أي للفلسفة الواحدة في مقابل الفلسفات المتعددة.

إطلاقاً على كونه مجرد غاية ثقافية خصوصية أو محدودة بكيفية ما. إننا إذن في تفلسفنا ـ كيف يمكن أن نتغاضى عن ذلك ـ **خدام للإنسانية**، فمسؤوليتنا الشخصية المحضة إزاء وجودنا الخاص الحق كفلاسفة يحملون رسالة شخصية داخلية تنطوي في الآن عينه على المسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجوداً إلا بالنظر إلى غاية (Telos)، ولا يتحقق، **إذا ما تحقق**، إلا بفضل الفلسفة ـ بفضلنا **نحن بشرط** أن نكون فلاسفة بجد. هل يمكن أن نتملص من هذا «الشرط» الوجودي؟ إذا كان ذلك غير ممكن، فماذا علينا أن نعمل حتى **نستطيع**، نحن الذين **نؤمن**، أن نؤمن؛ نحن [16] الذين لا يمكن أن نواصل جدياً تفلسفنا الذي يجعلنا نطمح إلى فلسفات لا إلى الفلسفة؟

إن تمعننا(*) التاريخي الأول لم يوضح لنا فقط الوضعية الواقعية الحاضرة ومحنتها كواقعة بارزة، بل إنه ذكّرنا أيضاً بأننا كفلاسفة **ورثة** للماضي فيما يتعلق بالهدف الذي يشير إليه لفظ «الفلسفة» وبالمفاهيم والمشاكل والمناهج. إنه من الواضح أننا في حاجة إلى (ماذا يمكن أن يفيدنا هنا غير ذلك) **تمعنات ارتدادية** (Rückbesinnungen) مفصلة

(*) تمعن (Besinnung): هو الموقف الذي يجب أن يتخذه الفنومينولوجي إزاء تاريخ الفلسفة. إنه، إن جاز التعبير، تطبيق موقف الإيبوخي على تاريخ الفلسفة. إن الفلاسفة يتبنون الفلسفة كمشروع معطى لهم مسبقاً من التدشين اليوناني ويحاولون تحقيقه. وبهذا المعنى فإنهم يعيشون في موقف السذاجة الذي يطبع أيضاً حياة الإنسان في الموقف الطبيعي. يتم تخطي سذاجة الموقف الطبيعي بفضل الإيبوخي الذي يمكن الفنومينولوجي من وصف الحياة القصدية المنجِزة والمنسية في الموقف الطبيعي. وبموازاة ذلك يتطلب موقف التمعن في تاريخ الفلسفة وضع المعنى الغائي الذي استمدته الفلسفة من التدشين اليوناني موضع سؤال. هذا الموقف لا ينفي المعنى الغائي للفلسفة كما أنه لا يؤكده، بل يتساءل عن البداهات التي يستند إليها تدشينه اليوناني. إنه يعمل على أن يحول هذا المعنى من حال الغموض إلى الوضوح التام. راجع بهذا الصدد دراسة هوسرل «الغائية في تاريخ الفلسفة» المنشورة ضمن هذا الكتاب.

تاريخية ونقدية، حتى نوفر **قبل اتخاذ أي قرار** فهماً جذرياً للذات: من خلال سؤال ارتدادي (Rückfrage) عن ما أراده الناس أصلياً، وكل مرة كفلسفة، وما استمروا يريدونه عبر كل الفلاسفة والفلسفات التي توجد تاريخياً في تواصل فيما بينها؛ كل ذلك في ظل نظر **نقدي** إلى ما يمثل في الهدف والمنهج تلك **الأصلية الحقة الأخيرة** التي بمجرد ما تتم رؤيتها، **تُخضِع** الإرادة **بكيفية قطعية.**

ليس واضحاً في البداية كيف يمكن بالفعل إنجاز ذلك، ولا ماذا تعني بالضبط في النهاية القطعية الحاسمة بالنسبة لوضعنا الوجودي كفلاسفة. فيما يلي سأحاول أن أعرض الطرق التي سرت فيها أنا نفسي والتي اختبرت طوال عقود قابلية تحقيقها ورسوخ أرضيتها. سنسير منذ الآن جماعياً مسلحين بموقف روحي شكي إلى أقصى حد، لكن ليس سلبياً مسبقاً. سنحاول أن نخترق قشرة «الوقائع التاريخية» السطحية لتاريخ الفلسفة مسائلين، مُظْهِرين(*) ومختبرين معناها الداخلي وغائيتها الخفية. على هذا الطريق ستظهر تدريجياً، بكيفية ملحوظة قليلاً فقط في البداية، لكن أكثر فأكثر إلحاحاً، إمكانيات لاتجاهات للنظر جديدة تماماً تحيل إلى أبعاد جديدة. ستستيقظ أسئلة لم تطرح أبداً، ستظهر مجالاتٌ للعمل لم توطأ أبداً وتعالقاتٌ(**) لم تفهم وتدرك أبداً بكيفية جذرية. وأخيراً فإنها

(*) من فعل أظهر (aufweisen): لهذه الكلمة دلالة كبرى في المنهج الفنومينولوجي لهوسرل. يتطلب شعار الفنومينولوجيا «إلى الأشياء ذاتها!» الابتعاد عن التركيبات النظرية والحجاجات اللفظية الفارغة، في مقابل ذلك يجب الالتزام بوصف الأشياء في كيفية عطائها الأصلي الحدسي. إن الفنومينولوجي لا يركب أو يبرهن، بل يظهر الأشياء ذاتها ويجعلها تتبدى كما هي.

(**) تعالق (Korrelation): يرتبط مفهوم القصدية عند هوسرل بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوع الوعي ارتباطاً وثيقاً. إن الوعي ليس وعاءً محايداً إزاء كل ما يمكن أن يملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها بارتباط مع نوع الموضوع الذي يتعلق =

ستضطرنا إلى تغيير جوهري للمعنى الكلي للفلسفة الذي كان ساري المفعول «تلقائياً» عبر كل الأشكال التاريخية. ستتبين مع المهمة الجديدة وأرضيتها القطعية الشمولية الإمكانيةُ **العملية** لفلسفة جديدة: [17] عن طريق الفعل. لكن سيتبين أيضاً أن فلسفة الماضي كلها كانت، دون وعي منها، متجهة داخلياً نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة. من هذه الزاوية سيصبح أيضاً الفشل المفجع للسيكولوجيا الحديثة مفهوماً وواضحاً؛ سيصبح التناقض الذي يطبع وجودها التاريخي مفهوماً: فهي تدعي (حسب المعنى الذي آل تاريخياً إليها) أنها العلم الفلسفي الأساسي، في حين أنه قد نجمت عنها كما هو واضح النتائج المتناقضة لما يسمى بالنزعة السيكولوجية.

سأحاول لا أن ألقن، بل أن أرشد، أن أُظهر وأصف فقط ما أراه. إني لا أدعي سوى أن أتكلم أمام نفسي أولاً، وبالنتيجة أيضاً أمام الآخرين، بما يناسب معرفتي وضميري(*) كإنسان يعيش كليةً قَدَر وجوده الفلسفي في كامل جديته.

= به، والذي لا يمكن بدوره أن يظهر للوعي إلا في كيفيات العطاء المناسبة له. في الكتاب الأول من كتاب **الأفكار**، يشير هوسرل إلى الطرف الأول من التعالق بكلمة (Noesis)، والطرف الثاني بكلمة (Noema). كما أنه كثيراً ما يستعمل الكلمة اللاتينية (cogitatio): التفكير للدلالة على الطرف الأول، وكلمة (cogitatum) المفكَّر للدلالة على الطرف الثاني، مع العلم بأن التفكير يفهم هنا بالمعنى الواسع، أي بمعنى التمثل، وبذلك يدل على كل معيشات الوعي. من مهام البحث الفنومينولوجي عند هوسرل دراسة وإبراز أشكال التعالق بين ماهية كل فعل من الأفعال القصدية وماهية الموضوع القصدي الذي يتعلق به.

(*) يتكلم هوسرل هنا في صيغة أشبه ما تكون بصيغة القسَم ليفصح عن التزامه بأن يكون حديثه مطابقاً للحقيقة، وأن لا يخفي أي شيء.

القسم الثاني

[18]

إيضاح أصل التعارض بين النزعة الموضوعية الفيزيائية والنزعة الذاتية الترنسندنتالية في العصر الحديث

§ 8. تجديد الرياضيات بما هو أصل الفكرة الجديدة للعلم الشامل

ينبغي الآن قبل كل شيء أن نفهم التحول الجوهري الذي طرأ في بداية العصر الحديث على فكرة الفلسفة الشاملة ومهمتها عند تبني الفكرة القديمة للفلسفة. ابتداءً من ديكارت أخذت هذه الفكرة الجديدة توجه كل مسار تطور الحركات الفلسفية، وأصبحت حافزاً داخلياً لجميع توتراتها.

ابتدأ التجديد أول الأمر في علوم جزئية متميزة داخل الموروث القديم: في الهندسة الأقليدية وبقية الرياضيات اليونانية، وبعد ذلك في علم الطبيعة اليوناني. تمثل هذه العلوم في نظرنا عناصر وبدايات لعلومنا المتطورة. لكن لا يحق لنا هنا أن نغفل التغير الكبير الذي طرأ على معناها والذي وضع بادئ الأمر الرياضيات (كهندسة وكنظرية صورية ـ مجردة للأعداد والمقادير) أمام مهام **شاملة**، أمام

مهام من أسلوب **جديد مبدئياً** مجهول لدى القدماء. صحيح أن هؤلاء كانوا قد قاموا، تحت توجيه نظرية المثل الأفلاطونية، بإمثال (Idealisierung) الأعداد التجريبية، مقادير القياس، الأشكال المكانية التجريبية، والنقط، والخطوط، والمساحات، والأجسام؛ كما قاموا في الوقت نفسه بتحويل قضايا الهندسة وبراهينها إلى قضايا وبراهين هندسية ـ مثالية. وأكثر من ذلك، فقد نشأت مع الهندسة الأقليدية فكرةٌ مدهشةٌ للغاية، فكرةُ نظريةٍ استنتاجيةٍ موحَّدةٍ نسقياً متجهة نحو هدف مثالي بعيد وشامخ، ترتكز على مفاهيم وقضايا أساسية [19] «أكسيومية» وتتقدم تدريجياً في استنتاجات قطعية ـ فكرة كلٍّ قائم على معقولية محضة، يمكن معرفته ببداهة في حقيقته اللامشروطة، يضم حقائق لامشروطة بإطلاق مقنعة مباشرة أو بكيفية غير مباشرة. لكن الهندسة الأقليدية والرياضيات القديمة عموماً لم تكن تعرف إلا مهامَّ متناهية، إلا **قبلية**(*) (Apriori) مغلقة متناهية تنتمي إليها أيضاً قبليةُ النظريةِ الأرسطية للقياس كقبلية فوق كل قبلية أخرى. إلى هذا الحد وصل العصر القديم؛ لكن ليس أبداً إلى حد إدراك إمكانية تلك المهمة اللامتناهية التي ترتبط عندنا تلقائياً بمفهوم المكان الهندسي، وبمفهوم الهندسة كعلم متعلق به. بالنسبة لنا تنتمي للمكان المثالي قبليةٌ شاملة موحَّدة نسقياً، نظريةٌ موحَّدة نسقياً، لامتناهيةٌ، ومغلقةٌ في ذاتها رغم لاتناهيها، تنطلق من مفاهيم وقضايا أكسيومة، وتسمح لنا بأن نركب في دقة استنتاجية كل شكل يمكن تصوره مرسوماً في المكان. إن ما «يوجد» مثالياً في المكان الهندسي مقرر سلفاً وبدقة في كل تحديداته. إن تفكيرنا القطعي لا يقوم سوى بأن «يكتشف»،

(*) يستعمل لفظ (Apriori) عادة في صيغة الحال، ويترجم بلفظ «قبلياً». أما هنا فيستخدم هوسرل الاسم المشتق منه (das Apriori)، وهو ما ترجمناه بكلمة «القبلية» بمعنى الإطار القبلي.

حسب مفاهيم وقضايا ونتائج وبراهين، في تقدم تدريجي إلى اللانهاية، ما يوجد مسبقاً، وهو ما يوجد في الحقيقة سلفاً في ذاته.

إن تصور **فكرةٍ كليةٍ للوجود عقليةٍ لامتناهيةٍ مع علم عقلي يهيمن على هذه الكلية نسقياً** هو الأمر الجديد تماماً. لقد تم تصور **عالم** لامتناه، وهنا **عالم من المثاليات**(*) (Idealitäten)، كعالم لا تكون موضوعاته في متناول معرفتنا بكيفية فردية، غير تامة، وشبه عرضية، بل يبلغه منهج عقلي موحَّد نسقياً - يبلغ في الأخير، في سير لامتناه، **كل** موضوع في وجوده في ذاته الكامل.

لكن الأمر لم يكن على هذا النحو بالنسبة للمكان المثالي فقط. لقد كان القدماء أكثر ابتعاداً عن تصور فكرة مشابهة، لكن (كفكرة منبثقة عن تجريد صوري) أعم، هي فكرة **الرياضيات الصورية**. وفي بدايات العصر الحديث فقط ابتدأ الغزو والاكتشاف الحقيقي للآفاق الرياضية اللامتناهية. هكذا نشأت بدايات للجبر، ولرياضيات المقادير المتصلة وللهندسة التحليلية. وانطلاقاً من ذلك سرعان ما تم بفضل [20] الجرأة والأصالة المميزتين للبشرية الجديدة استباق(**) المثَل العظيم لعلم عقلي بهذا المعنى الجديد شاملٍ للكل، وبالنتيجة استباق فكرة أن الكلية (Allheit) اللامتناهية لما هو كائن عموماً هي في ذاتها كلية موحدة (Alleinheit) عقلية يتعين، في المقابل، السيطرة عليها بواسطة علم شامل، وبالضبط بصفة تامة. قبل أن تنضج هذه الفكرة بوقت طويل لعبت كمجرد تخمين مسبق غامض أو غير كامل الوضوح دوراً محدِّداً في التطور اللاحق. وعلى أي حال، فإن الأمر لم يتوقف عند حدود الرياضيات الجديدة. إذ سرعان ما امتدت عقلانيتها إلى علم

(*) بمعنى الموضوعات المثالية التي يتم بناؤها بفضل فعل الإمثال (die Idealisierung).

(**) استباق (Antizipation): وتعني هنا التصور المسبق لهذا المثل.

الطبيعة، وابتكرت له فكرة جديدة تماماً هي فكرة **علم الطبيعة الرياضي**: الغاليليّ كما كان يسمى بحق لمدة طويلة. بمجرد ما اتخذ هذا العلم طريق التحقيق الموفَّق، تغيرت فكرة الفلسفة (كعلم بكلية العالم، بكلية الكائن) بأكملها.

§ 9. ترييض غاليليه للطبيعة

تقول الأفلاطونية بمشاركة (Methexis) الواقعي في المثالي بكيفية كاملة كثيراً أو قليلاً. وهذا ما هيأ للهندسة القديمة إمكانيات التطبيق البدائي على الواقع. أما في **الترييض الغاليليّ للطبيعة** فقد تم، تحت توجيه الرياضيات الجديدة، إمثال **الطبيعة ذاتها**، وهكذا أصبحت هي ذاتها ـ بتعبير حديث ـ تعددية رياضية(*).

ما معنى هذا الترييض للطبيعة، كيف نعيد بناء مسار التفكير الذي حفز عليه؟

في التجربة الحسية اليومية السابقة على العلم يعطى لنا العالم بكيفية ذاتية ـ نسبية. لكل منا تجلياته(**) التي يعتبر أنها هي الموجود الحقيقي. وقد فطن الناس في علاقاتهم مع بعضهم منذ مدة طويلة إلى هذا الاختلاف الذي يوجد بينهم بشأن ما يعتبرونه موجوداً(***)

(*) تعددية رياضية (mathematische Mannigfaltigkeit): بصدد معنى التعددية الرياضية راجع المقطع «و» من هذه الفقرة (صفحة 95) وكذلك الهامش (***) الصفحة 98، والهامش (*) 99.

(**) تجليات (Erscheinungen): تعني ظهور أو تجلي شيء معين. تجنبنا ترجمة هذه الكلمة عندما ترد في صيغة الجمع بكلمة «ظواهر» التي خصصناها لترجمة الكلمة الألمانية (die Phänomene)، سواء بالمعنى المعتاد (مثلاً الظواهر الفيزيائية) أو بالمعنى الهوسرلي (حيث تعنى الظواهر الموضوعات منظوراً إليها في كيفيات عطائها الذاتي ـ النسبي)، وبدل ذلك ترجمناها بكلمة «تجليات» بمعنى الأشكال المتعددة للظهور أو التجلي، الأشكال التي يتجلى بها موضوع معين ويقدم ذاته للوعي.

(***) أي ما يمنحونه، ما يضفون عليه صلاحية بصفته موجوداً.

(Seinsgeltungen). لكن ذلك لا يجعلنا نعتقد أن هناك عوالم كثيرة، بل إننا نعتقد ضرورة بوجود عالم **واحد** يضم الأشياء نفسها التي تختلف فقط من حيث كيفية تجليها لنا. أليس لدينا سوى هذه الفكرة [21] الضرورية والفارغة لأشياء تتوفر في ذاتها على وجود موضوعي؟ ألا يوجد في التجليات ذاتها مضمون يجب أن ننسبه للطبيعة الحقيقية؟ ينتمي **لهذا المضمون** بالتأكيد ـ وأنا أصف هنا «الاعتقاد التلقائي» الذي حفز تفكير غاليليه (Galilei) دون أن أتخذ أنا نفسي أي موقف ـ كل ما تقوله لنا في بداهة لها صلاحية عامة مطلقة الهندسةُ الخالصة، وعموماً رياضياتُ الصورة المكانية ـ الزمانية عن الأشكال الخالصة التي يمكن تركيبها مثالياً في هذه الصورة.

إننا نحتاج إلى تأويل دقيق لما يتضمنه هذا «الاعتقاد التلقائي» لغاليليه وللاعتقادات التلقائية الأخرى التي انضافت إليه خلال عمله، وحفزته إلى فكرة المعرفة الرياضية للطبيعة بالمعنى الجديد الذي اتخذته عنده. إننا منتبهون إلى أنه، هو فيلسوف الطبيعة و«رائد» الفيزياء، لم يكن بعدُ فيزيائياً بالمعنى الكامل الذي نعرفه اليوم؛ وبأن تفكيره لم يكن يتحرك بعدُ في رمزية بعيدة عن الحدس مثل تفكير رياضيينا وفيزيائيينا الرياضيين؛ وبأنه لا يحق لنا أن ننسب له «اعتقاداتنا التلقائية» التي نشأت بفعله وبفعل التطور التاريخي اللاحق.

أ) «الهندسة الخالصة»[1]

لنتأمل في البداية «الهندسةَ الخالصةَ»، وعموماً الرياضيات الخالصةَ للأشكالِ المكانيةِ ـ الزمانيةِ، المعطاةَ مسبقاً لغاليليه كإرث قديم، وهي تواصل تطورها بحيوية، أي بكيفية عامة كما هي إلى

(1) انظر الضميمة رقم II (ص 397)، والضميمة رقم III (ص 409) (الناشر).

الآن بالنسبة لنا، كعلم «للمثاليات الخالصة»، ومن جهة أخرى كعلم يعرف باستمرار تطبيقاً عملياً على التجربة الحسية. إن العلاقة بين النظرية القبلية والتجربة (Empirie) مألوفة لدينا في الحياة اليومية إلى حد أننا نميل في العادة إلى أن لا نميز المكان والأشكال المكانية التي تتكلم عليها الهندسة عن المكان والأشكال المكانية للتجربة الواقعية، وإلى أن ننظر إليهما كما لو كانا شيئاً واحداً. لكن إذا كانت الهندسة تُفهم كأساس المعنى بالنسبة للفيزياء الدقيقة، فإنه يجب أن يكون تحليلنا هنا ودائماً مضبوطاً جداً. لهذا، فلكي نوضح تكوّن فكر غاليليه لا يكفي أن نعيد فقط بناء الحوافز التي كان على وعي بها، [22] بل إنه سيكون من المفيد أيضاً أن نبرز ما كان قائماً ضمنياً في صورته الموجِّهة عن الرياضيات وإن بقي، بسبب اتجاه اهتمامه، منغلقاً عليه، لكن كان من الطبيعي أن ينتقل كافتراض خفي للمعنى إلى فيزيائه.

عندما نوجه في العالم المحيط الحدسي نظرنا بكيفية تجريدية إلى الأشكال المكانية ـ الزمانية وحدها فإننا نجرب «أجساماً»، لا الأجسام الهندسية ـ المثالية، بل بالضبط **تلك** الأجسام التي نجربها فعلياً مع المضمون الذي هو فعلياً مضمون التجربة. مهما تصورناها اعتباطياً في خيالنا بشكل مغاير، فإن الإمكانيات الحرة، «المثالية» بمعنى ما(*)، التي نحصل عليها ليست بأي وجه هي الإمكانيات

(*) الأشكال الحرة التي نصل إليها باستعمال الخيال هي أشكال مثالية، لكن **بمعنى ما**. إنها مثالية بمعنى أنها غير واقعية، غير معطاة في إدراك حسي. لكنها في الوقت نفسه ليست مثالية بالمعنى الهندسي المحض، لأن إمكانية تدقيقها وتحسينها تبقى دائماً من جديد قائمة. أما الأشكال المثالية بالمعنى الدقيق فهي أشكال ـ حدود (Gestalten - Limes) لا يمكن تحسينها أو تدقيقها لأنها تتوفر على هوية صارمة. يريد هوسرل بذلك أن يبين بأن الأشكال الهندسية المثالية، وباقي الموضوعات المثالية، لا يمكن أن يتم إنتاجها اعتماداً على الخيال الذي =

الهندسية ـ المثالية، ليست هي الأشكال «الخالصة» التي يمكن رسمها هندسياً في المكان المثالي: أي الأجسام «الخالصة»، المستقيمات «الخالصة»، المستويات «الخالصة»، الأشكال «الخالصة» الأخرى والحركات والتعديلات التي تتم في أشكال «خالصة». المكان الهندسي لا يعني إذن مثلاً مكاناً متخيَّلاً، وبصورة عامة: مكاناً ينتمي لعالم متخيَّل (مختلَق) بكيفية ما. إن الخيال لا يمكن أن يحول الأشكال الحسية إلا إلى أشكال حسية أخرى. ومثل هذه الأشكال لا يمكن تصورها سواء في الواقع أو الخيال إلا في تدرج: فالمستقيم يكون مستقيماً بدرجة أكثر أو أقل، وكذلك الأمر بالنسبة للمستوى، الدائرة... إلخ.

توجد أشياء العالم المحيط بكيفية عامة وفي كل خصائصها في تذبذب ما هو مجرد نمطي[2]؛ إن هويتَها، مطابقتَها لذاتها واستمرارها لوقت ما في هذه المطابقة هي تقريبية فقط مثل مطابقتها للآخر. وهذا يصح بالنسبة لكل التغيرات ولكل مطابقاتها وتغيراتها الممكنة. وبكيفية موازية يصح ذلك أيضاً بالنسبة لأشكال الأجسام الحسية التجريبية التي ندركها تجريدياً وبالنسبة لعلاقاتها[*]. يتحدد

= ينتمي إلى عيشنا في عالم العيش، بل فقط بفضل إنجاز الإمثال الذي لا ينتمي إلى الحياة اليومية في عالم العيش. إن الخيال يمكن أن يحول الأشكال الحسية إلى أشكال حسية أخرى، لكنه لا يمكن أن يحولها إلى أشكال مثالية محددة في هوية صارمة.

(2) نمط (Typus)، نمطي (typisch): إننا نحدد موضوعات العالم المحيط بنا بناءً على انتمائها إلى نمط، والنمط يعبر عادة عن ما هو مميز لعناصره، لكنه لا يتوفر على حدود صارمة دقيقة. إن حدود النمط لا تكون معيَّنة بدقة، بل مائعة أو سائلة. وعليه فإننا في تجربتنا اليومية نحدد الأشياء بكيفية تقريبية حيث تتوفر الأشياء على هوية، لكن غير صارمة وغير دقيقة كما هو الشأن في التحديد الذي يعتمد على مفاهيم دقيقة مثل المفاهيم الرياضية.

(*) الأجسام التي ندركها حسياً هي كائنات عينية (konkret)، أما أشكال هذه الأجسام فهي مجردة، بمعنى أنها لا تعطى في التجربة بكيفية معزولة وباستقلال عن عناصر وخصائص أخرى. إن إدراك الأشكال إذن يتم بكيفية تجريدية، أي عن طريق غض النظر عن =

هذا التدرج(*) كتدرج لكمال أكبر أو أقل. يوجد هنا، كما في مجالات أخرى، ما هو كامل تماماً من المنظور العملي، بمعنى ما يرضي المصلحة العملية الخاصة بشكل تام. لكن مع تغير المصالح يكون ما يرضي مصلحة ما بدقة تامة ليس كذلك بالنسبة لمصلحة أخرى، علماً فوق ذلك بأن هناك حدّاً لإمكانية القدرة التقنية العادية على الاقتراب من الكمال (Vervollkommnung)، أي القدرة مثلاً [23] على جعل المستقيم أكثر استقامة والمستوى أكثر استواء. لكن مع تقدم الإنسانية تتقدم التقنية وكذلك الاهتمام بما هو من الناحية التقنية أكثر دقة؛ وبذلك يبتعد نموذج الكمال دائماً أكثر فأكثر. من هنا يكون لدينا أيضاً دائماً سلفاً أفق مفتوح لإتقان **ممكن** يتعين دائماً دفعه إلى مدى أبعد.

دون أن نتطرق انطلاقاً من هنا بكيفية أعمق إلى الروابط الماهوية (وهو أمر لم يحدث أبداً بكيفية نسقية كما أنه ليس إطلاقاً سهلاً)، سنفهم بأنه، انطلاقاً من ممارسة الاقتراب من الكمال، وفي اقتحام حر لآفاق الاقتراب **الممكن** من الكمال «دائماً من جديد(**)»، ترتسم في كل المجالات **أشكال - حدود**(***)

= كل الجوانب والخصائص الأخرى للأشياء. إذ شكل هذا الجسم القائم أمامي الآن هو شكل مجرد لأنه لا يمكن أن يعطى لوحده باستقلال عن اللون مثلاً.

(*) يقصد التدرج الذي تحدث عنه في نهاية الفقرة السابقة.

(**) دائماً من جديد (immer wieder): يمكننا أن نحسن الأشكال المعطاة في التجربة اليومية وأن نقربها من الكمال، وبذلك نحصل على أشكال أدق، لكن هذه الأشكال الجديدة يمكن تحسينها هي بدورها، وهكذا يمكننا «دائماً من جديد» أن نحسن الشكل الذي وصلنا إليه. لكن عملية التحسين هاته تتجه نحو قطب لا يمكن بلوغه رغم أنه هو الذي يقود اتجاهنا في تحسين الأشكال. فعل الإمثال يجعل من هذا القطب الذي لا يمكن بلوغه في تجربة عالم العيش موضوعاً.

(***) الأشكال - حدود (Gestalten - Limes): هي الأقطاب التي تقودنا في اتجاهنا نحو تحسين الأشكال المعطاة في التجربة. بفضل عملية الإمثال تتم موضعة هذه الأقطاب أو =

(Gestalten - Limes) تتجه نحوها، كأقطاب لامتغيرة ولا يمكن أبداً بلوغها، كلٌّ سلسلة للاقتراب من الكمال. عندما نهتم بهذه الأشكال المثالية، ونشتغل بكيفية متواصلة بتحديدها وبتركيب أخرى جديدة انطلاقاً من تلك التي تم تحديدها نكون «علماء هندسة». وبالمثل، فإننا فيما يتعلق بالدائرة الأخرى التي تشمل بُعد الزمان أيضاً نكون رياضيين للأشكال «الخالصة» التي تم بالعملية نفسها إمثال صورتها الشاملة التي هي الصورة المكانية ـ الزمانية ذاتها. في مقابل الممارسة الواقعية ـ سواء أكانت إذن تلك التي تعمل أو تلك التي تتأمل الإمكانيات التجريبية والتي تهتم بالأجسام التجريبية الواقعية أو الممكنة واقعياً ـ لدينا الآن **ممارسة مثالية** «لتفكير خالص» يجري داخل **مملكة الأشكال ـ الحدود** الخالصة فقط. هذه الأخيرة أصبحت، بفضل منهج الإمثال والتركيب الذي تكوَّن تاريخياً منذ زمن طويل والذي يمارَس في شكل اجتماعي باشتراك بين الذوات(*)، مكتسباتٍ قائمةً اعتيادياً تحت التصرف يمكن بواسطتها دائماً مرة أخرى الحصول على شيء جديد: بذلك نكون أمام عالم من الموضوعات المثالية لامتناه، ومع ذلك مغلق في ذاته كحقل للعمل. مثل كل المكتسبات الثقافية التي تنشأ عن إنجاز العمل البشري يبقى من الممكن التعرف عليها موضوعياً، وتبقى رهن إشارتنا حتى دون أن يتكرر دائماً من جديد مسلسل تكوين معناها بشكل صريح؛ هكذا يتم ببساطة فهمها في معناها ومعالجتها إجرائيّاً

= الأشكال ـ الحدود، أي تحويلها إلى موضوعات لممارسة مثالية هندسية تشكل في مجموعها عالماً من الموضوعات المثالية أو المثاليات هو عالم الهندسة الخالصة.

(*) نترجم (die Intersubjektivität) بعبارة «الذاتية المشتركة». أما (intersubjektiv) فنترجمها عندما ترد كنعت بعبارة «ذاتي مشترك» أو «مشترك بين الذوات»، أما في صيغة الحال فنترجمها بعبارة «بكيفية مشتركة بين الذوات» أو «باشتراك بين الذوات».

على أساس تجسيدها الحسي عن طريق اللغة والكتابة مثلاً. بكيفية مشابهة لهذه تؤدي وظيفتَها «النماذجُ» الحسية التي تنتمي إليها بالخصوص الرسوم على الورق المستعملة باستمرار خلال العمل، الرسوم المطبوعة في الكتب التي تستعمل من أجل التعلم عن طريق القراءة وما يماثلها. إن الأمر هنا مشابه لما هو عليه بالنسبة [24] للموضوعات الثقافية الأخرى (مثل الملقط والمثقب. . . إلخ) التي نفهمها، «نراها» ببساطة في خصائصها الثقافية النوعية، دون أن نستحضر حدسياً ما منح تلك الخصائص معناها الحق. إن الدلالات المترسبة، إن جاز التعبير، في تجسيداتها الحسية تُستخدم، في صورتها هذه كمكتسبات مفهومة قديماً، في الممارسة المنهجية للرياضي. وبهذا فهي تتيح اشتغالاً فكرياً في العالم الهندسي للموضوعات المثالية. (تمثل الهندسة بالنسبة لنا هنا عموماً كل رياضيات الصورة المكانية ـ الزمانية).

لكننا نبلغ في هذه الممارسة الرياضية ما يبقى متعذراً علينا في الممارسة التجريبية: أقصد «**الدقة**»؛ ذلك أن الأشكال المثالية يمكن **تحديدها في هوية مطلقة** ومعرفتها كونها حوامل(*) (Substrate) لخصائص لها هوية مطلقة تماماً، وقابلة للتحديد بكيفية منهجية ـ مضبوطة. لكن ذلك لا يتم فقط بصفة جزئية وحسب منهج متماثل عموماً يشتغل على أشكال حدسية حسية يتم اختيارها اعتباطياً، ويستطيع أن يخضعها عموماً للإمثال موفراً بشكل أصلي المثاليات الخالصة الموازية لها في تحديد موضوعي ومضبوط. من هذه الزاوية

(*) (Substrat) حامل. الحامل هو ما يشكل أساساً تقوم عليه مجموعة من الخصائص أو المحمولات. إن الأشكال المثالية الهندسية لا تعطى في عالم التجربة، إلا أنها تعتبر مع ذلك موضوعات لها هوية صارمة تحمل عليها خصائص لها هي أيضاً هوية صارمة، على خلاف الموضوعات المعطاة في عالم العيش وخصائصها التي لا تحدَّد إلا بكيفية تقريبية وفضفاضة.

هناك **تشكيلات مفردة متميزة** مثل الخطوط المستقيمة، والمثلثات، والدوائر. إلا أنه يمكن - وهذا هو **الاكتشاف الذي أبدع الهندسة** - باستعمال تلك الأشكال الأولية المتميزة التي نتوفر عليها عموماً سلفاً واعتماداً على عمليات يمكن أن نجريها عموما بواسطتها، ليس فقط أن **نركب**(*) دائماً من جديد أشكالاً أخرى تحدَّد بفضل المنهج الذي أنتجها بكيفية مضبوطة في اشتراك بين الذوات، بل إنه قد انفتحت أخيراً فوق ذلك إمكانية إنتاج **كل** الأشكال المثالية **التي يمكن تصورها عموما** إنتاجاً تركيبياً مضبوطاً باستعمال منهج نسقي قبلي شامل.

إن المنهج الهندسي المستعمل في التحديد الإجرائي لبعض الأشكال المثالية، وأخيراً لها كلها، انطلاقاً من أشكال أساسية تُتخذ كوسائل أولية للتحديد، **يحيل** إلى منهج التحديد المستعمل في **المسح وعموماً في كل قياس**، ذلك المنهج الذي كان يطبَّق في **العالم المحيط الحدسي قبل العلمي** بكيفية بدائية تماماً أول الأمر ثم بعد ذلك بكيفية فنية(**). يوجد الأصل الواضح لغرض هذا التحديد في الصورة الماهوية لهذا العالم المحيط. إن الأشكال التي يمكن [25] فيه تجربتها حسياً، وتصورها حسياً - حدسياً والأنماط التي يمكن تصورها في كل درجة من درجات العمومية تنتقل بكيفية متصلة إلى بعضها البعض. وهي في هذا الاتصال تملأ المكانية - الزمانية (الحسية الحدسية) التي هي صورتها. كل شكل من هذه اللانهائية

(*) يستعمل هوسرل عمداً فعل (konstruieren)، أي ركَّب بمعنى أنتج أو صنع شيئاً ما بكيفية فكرية نظرية إلى حد بعيد، أي دون استناد على معطيات حدسية أصلية، بل فقط على افتراضات وعلى منهج فني مصطنع.

(**) بكيفية فنية (kunstmäbig) من Kunst: الفن. يستعمل هوسرل كلمة الفن بمعنى الكلمة اليونانية (téchne)، أي بمعنى الصنعة اليدوية الحرفية القائمة على المهارة.

المفتوحة **يفتقر**، حتى ولو كان معطى في الواقع **كواقعة** (Faktum)، **إلى «الموضوعية»**، ولذلك فهو ليس قابلاً للتحديد بكيفية مشتركة بين الذوات من قِبل كل شخص ـ من قِبل كل شخص آخر لا يراه بالفعل في الآن نفسه ـ وليس قابلاً للتبليغ في تحديداته. وهذا ما يقوم به **فن القياس** (Meßkunst) على ما يظهر. فيه يتعلق الأمر بأشياء عدة ليس القياس في حد ذاته إلا نتيجتها: من جهة يتعلق الأمر بإيجاد مفاهيم للأشكال الجسمية للأنهار والجبال والأبنية، . . .إلخ، التي تفتقر عادة لمفاهيم وأسماء تحددها بكيفية ثابتة؛ أولاً «لصورها» (داخل تشابهها من حيث المظهر) وبعد ذلك في مقاديرها والعلاقات بين هذه المقادير، وفوق ذلك لتحديد موقعها عن طريق قياس المسافات والزوايا بالنسبة لمحلات واتجاهات معروفة نفترض أنها ثابتة. اكتشف فن القياس **عملياً** إمكانية أن يختار **كمقاييس** أشكالاً أساسية تجريبية معينة تنتمي بكيفية عينية إلى أجسام تجريبية ـ ثابتة متوفرة عموماً واقعياً وأن يحدد، اعتماداً على العلاقات القائمة (أو التي يمكن اكتشافها) بينها وبين الأشكال الجسمية الأخرى، هذه الأشكالَ الأخرى بكيفية مشتركة بين الذوات ومضبوطة عملياً ـ في البداية في مجالات ضيقة (مثلاً في **فن قياس الأرض**)، ثم بعد ذلك في مجالات جديدة من الأشكال. وهكذا نفهم كيف أنه، إثر استيقاظ الطموح إلى معرفة «فلسفية»، معرفة تحدد الوجود «الحقيقي» الموضوعي للعالم، تم **إمثال فن القياس التجريبي** ووظيفته المموضِعة التجريبية ـ العملية مع تحويل الاهتمام العملي إلى اهتمام نظري محض **وكيف انتقل هذا الفن بالنتيجة إلى طريقة التفكير الهندسية المحضة.** وهكذا مهد فن القياس الطريق للهندسة التي أصبحت أخيراً شاملة، و«لعالمها» المكوَّن من أشكال ـ حدود محضة.

ب) الفكرة الأساس للفيزياء الغاليلية: الطبيعة ككون رياضي [26]

إن الهندسة المتطورة نسبياً التي وجدها غاليليه أمامه، والتي كانت تطبَّق بشكل واسع، ليس فقط على الأرض بل كذلك فلكياً، كانت إذن معطاة له كإرث موجِّه لتفكيره الذي يربط ما هو تجريبي بالأفكار ـ الحدود (Limesideen) الرياضية. كما وجد أمامه بالطبع كإرث فنَّ القياس الذي أصبح هو ذاته بدوره يتحدد الآن أيضاً من قِبل الهندسة والذي يسعى نحو الزيادة المستمرة في دقة القياس وبالتالي في دقة التحديد الموضوعي للأشكال ذاتها. إذا كانت المهمة التجريبية والضيقة جداً للممارسة التقنية قد حفزت في الأصل مهمة الهندسة الخالصة، فإن الهندسة كهندسة «مطبَّقة» كانت قد أصبحت بعد ذلك، ومنذ مدة طويلة، **وسيلة للتقنية** وموجهاً لها في تصور وإنجاز مهمتها التي تكمن في إنشاء نسقي لمنهج للقياس يساعد على التحديد الموضوعي للأشكال، وذلك في تقدم مستمر يتخذ شكل اقتراب (Approximation) من المثاليات الهندسية، من الأشكال ـ الحدود.

كان هذا ماثلاً أمام غاليليه، طبعاً دون أن يحس بالحاجة، وهذا أمر يسهل فهمه، إلى معالجة الكيفية التي نشأ بها أصلاً إنجاز الإمثال (أي كيف نشأ على أرضية العالم الحسي قبل الهندسي وفنونه العملية) وإلى أن يتعمق في أسئلة تتعلق بمنبع البداهة الرياضية القطعية. إن الحاجة إلى ذلك تكون غائبة في موقف الهندسي الذي يدرس الهندسة، «يفهم» المفاهيم والقضايا الهندسية، ويكون في ألفة مع المناهج الإجرائية ككيفيات لمعالجة تشكيلات معرَّفة بدقة مع استعمال الأشكال على الورق («النماذج») استعمالاً مناسباً لذلك. لكن غاليليه كان بعيداً تماماً عن أن يدرك أن طرح مشكل البداهة الهندسية و«كيفية» انبثاقها قد يكون أمراً مهماً، بل وأساسياً، بالنسبة للهندسة كفرع لمعرفة شاملة بالكائن (للفلسفة). في مسار تأملاتنا

التاريخية المنطلقة من غاليليه سنهتم بعد قليل بكيفية جوهرية ببيان كيف كان من الضروري أن يصبح قلبُ اتجاه النظر ملحاً و«منبعُ» [27] المعرفة مشكلاً رئيسياً.

هنا نشاهد كيف حددت الهندسةُ، التي تم تبنيها في سذاجة تلك البداهة القبلية التي تحرك كل عمل هندسي عادي، تفكيرَ غاليليه وقادته نحو فكرة الفيزياء التي نشأت الآن لأول مرة في عمله الأساسي. وهكذا فإن غاليليه، انطلاقاً من الكيفية المفهومة عملياً التي بها كانت الهندسة من أول الأمر تساعد في الوصول إلى تحديد مضبوط في دائرة تقليدية قديمة للعالم المحيط الحسي، سيقول لنفسه: حيثما تم إنشاء منهج من هذا النوع نكون قد تخطينا بذلك نسبيةَ تصوراتنا المميزةَ للعالم الحسي ـ الحدسي في ماهيته. ذلك أننا بهذه الكيفية نتوصل إلى **حقيقة متطابقة لانسبية** يمكن أن تقنع كل شخص قادر على أن يفهم هذا المنهج ويطبقه. **هنا إذن سنعرف كائنا حقيقياً هو ذاته**، ولو كان ذلك فقط في صورة اقتراب ينطلق من المعطى التجريبي، ويتصاعد باستمرار نحو الشكل المثالي الهندسي الذي يقوم بدور القطب الموجه.

غير أن هذه الرياضيات **الخالصة** كلها لا تتعلق بالأجسام وبالعالم الجسمي إلا **تجريدياً**، أي لا تتعلق إلا **بالأشكال المجردة** للصورة المكانية ـ الزمانية، وفوق ذلك لا تتعلق بهذه إلا كأشكال ـ حدود «مثالية» محضة. لكن الأشكال التجريبية الواقعية والممكنة لا تعطانا **عينياً**، وفي البداية في الحدس الحسي التجريبي، إلا «**كصور**» «المادة»، **لملاء حسي**؛ أي لا تعطانا إلا مع ما يقدم ذاته في ما يسمى **الكيفيات الحسية**[3] **النوعية**» مثل اللون، والصوت، والرائحة

---

(3) إنه لإرث وبيلٌ للتقليد السيكولوجي منذ زمن لوك أن تُدس في محل **الكيفيات الحسية** للأجسام التي تتم **تجربتها واقعياً** في العالم المحيط الحدسي اليومي، أي في محل =

وما يماثلها، وذلك في تدرج خاص بها.

[28] ينتمي أيضاً للأجسام الحدسية الحسية في عينيتها، لوجودها العيني في التجربة الفعلية والممكنة، أن قابلية التغير التي تميزها في ماهيتها **خاضعة لقيود**. إن التغيرات التي تطرأ على موقعها المكاني - الزماني وعلى خصائص صورتها وملائها ليست خاضعة للصدفة والاعتباط، بل هي تابعة لبعضها البعض تجريبياً حسب كيفيات حسية - نمطية(*). إن علاقات الأحداث الجسمية مع بعضها **هي ذاتها لحظات للتجربة الحدسية اليومية**؛ إنها تجرَّب باعتبارها ما يجعل الأجسام **الموجودة معاً** في تآنٍ وتعاقب مترابطة، أو باعتبارها ما **يربط** بين هذه الأجسام في وجودها وكيفية وجودها. في كثير من الأحيان، لكن ليس دائماً، تتقدم للتجربة هذه الروابط الواقعية - السببية من خلال أطرافها بكيفية محددة. عندما لا يكون الأمر على هذا النحو، بل يحدث شيء جديد مثير للانتباه، فإننا مع ذلك نسأل حالاً

= الألوان، والكيفيات اللمسية، والروائح، والحرارة، والثقل... إلخ، التي **تدرَك في الأجسام ذاتها**، وبالضبط **كخصائص لها**، «**الانطباعاتُ الحسية**» (die sinnlichen Daten)، «انطباعات الإحساس (die Empfindungsdaten)» التي تسمى دون تمييز هي أيضاً كيفيات حسية والتي لا يتم إطلاقاً تمييزها منها ولو بكيفية عامة. وعندما يحس المرء باختلاف (يحس به بدلاً من أن يصفه بكيفية محكمة في طبيعته النوعية وهو أمر ضروري للغاية) يلعب - وهذا ما سيأتي الحديث عنه فيما بعد - الرأيُ المغلوط من أساسه القائل بأن «انطباعات الإحساس» هي المعطيات المباشرة دورَه. وهكذا اعتاد المرء أن يدس مباشرة التحديدات الرياضية - الفيزيائية في محل ما يقابلها في الأجسام ذاتها، وهو الأمر الذي نهتم الآن بفحص أصل معناه. إننا نتكلم هنا وعموماً - واصفين بأمانة التجربة الفعلية - عن **كيفيات**، وعن **خصائص** الأجسام المدركة فعلياً في هذه الخصائص. وعندما ننعتها **كملاء** لأشكال، فإننا نعتبر هذه الأشكال أيضاً «ككيفيات» للأجسام ذاتها، وأيضاً ككيفيات حسية، إلا أنها فقط بصفتها (aístheta koiná): ما يدرك بكيفية مشتركة بين الحواس، لا تتعلق بأعضاء حسية منتمية إليها وحدها مثل الـ (aístheta idia): ما يدرك بعضو حسي خاص (المؤلف).

(*) نمطي (Typisch): إن التغيرات المذكورة تابعة لبعضها البعض بكيفية نمطية، أي ليس بكيفية دقيقة التحديد. انظر الهامش رقم 2، ص 69 من هذا الكتاب.

«لماذا؟»، ونبحث عن جواب في الظروف المكانية ـ الزمانية. إن أشياء العالم المحيط الحدسي (مأخوذة دائماً كما هي قائمة بالنسبة لنا حدسياً في الحياة اليومية وباعتبارها موجودة فعلياً بالنسبة إلينا) لها، إن جاز التعبير، «**عاداتها**» بأن تتصرف بكيفية متشابهة في ظروف متشابهة نمطياً(*). وإذا نظرنا إلى العالم الحدسي **ككل** كما يوجد ببساطة بالنسبة لنا في وضعيته المنسابة، وجدناه يتوفر هو أيضاً ككل على «**عادته**»، وهي أن يتابع سيره المعتاد كما هو لحد الآن. وهكذا فإن عالمنا المحيط **الحدسي** التجريبي يتوفر على **أسلوب عام تجريبي. مهما** تصورنا هذا العالم في خيالنا بشكل مغاير أو تصورنا المسار المقبل للعالم في مظاهره المجهولة، «كما يمكن أن يكون»، في إمكانياته، فإننا نتمثله ضرورة في الأسلوب الذي يعطى به لنا والذي أعطي به لحد الآن. يمكن أن نصل إلى وعي صريح بذلك عن طريق التأمل [29] **والتنويع الحر لهذه الإمكانيات**. بهذه الكيفية يمكننا أن نجعل **الأسلوب العام اللامتغير**، الذي يبقى ثابتاً في هذا العالم الحدسي خلال انسياب التجربة الكلية، **تيمةً**. وبذلك بالذات نرى أن الأشياء والحوادث المتعلقة بها لا تأتي، ولا تجري بكيفية اعتباطية، بل إنها **مقيدة «قبلياً»** بهذا الأسلوب، بهذه الصورة اللامتغيرة للعالم الحدسي؛ وبعبارة أخرى نرى أن هناك، بفضل **الانتظام السببي الشامل، ترابطاً** مباشراً أو غير مباشر **بين كل ما يوجد مع بعضه في العالم**، بحيث يكون العالم ليس مجرد كلية (Allheit)، بل **كليةً موحدةً** (Alleinheit)، كلاً (وإن كان لامتناهياً). هذا الأمر بداهي قبلياً مهما كانت تجربتنا الفعلية للروابط السببية الخاصة ضئيلة ومهما كان ما نعرفه عنها من تجربتنا السابقة ويرسم إمكانيات تجربتنا في المستقبل قليلاً.

(*) انظر الهامش السابق.

يمكننا هذا الأسلوب السببي الشامل المميز للعالم المحيط الحدسي من أن نضع فيه **افتراضات** واستقراءات وتنبؤات تتعلق بمجاهيل الحاضر والماضي والمستقبل. لكن في معرفة الحياة قبل العلمية يبقى كل ذلك غارقاً في ما هو تقريبي، **نمطي**. كيف يمكن أن تكون «الفلسفة»، أي **المعرفة العلمية بالعالم**، ممكنة، إذا تم الوقوف عند وعي الكلية الفضفاض الذي يتضمن وعياً بالعالم كأفق رغم تغير الاهتمامات وتيمات المعرفة مع الزمن؟ أكيد أننا يمكن أيضاً، كما بينا سابقاً، أن نتأمل تيمائياً كلية العالم هذه، وأن نمسك بأسلوبها السببي. غير أننا لن نصل بذلك إلا إلى بداهة لها عمومية فارغة، وهي أن كل حدث قابل للتجربة في أي مكان وأي زمان محدد سببياً. لكن ماذا عن سببية العالم **المحدَّدة** في كل وضعية كشبكة محددة من الترابطات السببية تعطي طابعاً عينياً لكل الحوادث الواقعية في كل الأزمان؟ إن معرفة العالم «فلسفياً»، معرفته علمياً بكيفية جدية، لا يمكن أن يكون لها معنى، وأن تكون ممكنة إلا بابتكار منهج **لتركيب**(*) العالم في لانهائية سببياته تركيباً نسقياً، مسبقاً بمعنى ما، انطلاقاً من الرصيد الضئيل لما يمكن تسجيله في كل وضعية في تجربة مباشرة وفقط بكيفية نسبية، **ولتأكيد** هذا [30] التركيب رغم لانهائيته بكيفية مقنعة. كيف يمكن تصور ذلك؟

هاهنا تتقدم لنا **الرياضيات كمُرشد.** فيما يتعلق بالأشكال المكانية ـ الزمانية كانت الرياضيات قد فتحت الطريق، وذلك بكيفية مزدوجة؛ **من جهة** وفرت الرياضيات بفضل إمثالها للعالم الجسمي في أشكاله المكانية ـ الزمانية مثاليات موضوعية. لقد جعلت لأول مرة من صورة المكان والزمان العامة غير المحددة المنتمية لعالم العيش مع الأشكال التجريبية ـ الحدسية المتعددة التي يمكن تخيلها

(*) انظر الهامش (*) ص 73.

فيها عالماً **موضوعياً** بالمعنى الحق؛ أي كليةً لامتناهيةً من **الموضوعات المثالية** التي يمكن تحديدها تحديداً مضبوطاً بكيفية منهجية وعامة تماماً بالنسبة لكل شخص. وهكذا بينت لأول مرة أن لانهائيةً من الموضوعات الذاتية ـ النسبية التي لم تفكَّر إلا في تمثل عام فضفاض **يمكن أن تحدَّد موضوعياً** بواسطة منهج شامل قبلياً للكل، **وأن تفكَّر فعلياً بصفتها محددة في ذاتها**، وبكيفية أدق: بصفتها لانهائيةً محددةً في ذاتها **ومقررةً** مسبقاً في كل موضوعاتها، وفي كل خصائص هذه الموضوعات وعلاقاتها. قلت: يمكن أن تفكَّر؛ أي بالذات من حيث إنها يمكن أن تركَّب في وجودها في ذاتها الحقيقي موضوعياً انطلاقاً مما هو معطى (ex datis)، وذلك بفضل منهجها ليس فقط المطلوب، بل المبتكَر فعلياً والمنتِج لنتائج قطعية.

ومن جهة أخرى، فإن الرياضيات التي ظهرت بارتباط مع فن القياس ثم أصبحت توجهه أبرزت ـ بنزولها من عالم المثاليات إلى العالم الحدسي التجريبي من جديد ـ أنه يمكن الحصول، **بصدد أشياء العالم الحدسي ـ الواقعي**، وبالضبط في الجانب الوحيد الذي يهمها كرياضيات للأشكال (وهذا الجانب تشارك فيه كل الأشياء بالضرورة)، على **معرفة واقعية موضوعياً من نوع جديد** تماماً، أي معرفة تتعلق **اقترابياً** (approximativ) بمثالياتها الخاصة. بمقتضى أسلوب العالم تتوفر كل أشياء العالم الحدسي التجريبي على طابع جسمي، إنها **أشياء ممتدة** (res extensae) تعطى في التجربة في [31] أوضاع مكانية متغيرة تتوفر، إذا ما اعتُبرت في كليتها، على وضعها العام، وفيها يكون للأجسام الفردية محلها النسبي... إلخ. بفضل الرياضيات الخالصة والفن العملي للقياس يمكن وضع **تنبؤ استقرائي من نوع جديد تماماً** بالنسبة لكل ما هو ممتد بهذه الكيفية في العالم الجسمي، أي يمكن انطلاقاً من أحداث معينة معطاة ومقيسة تهم

جانب الشكل أن «**نحسب**» بضرورة صارمة أحداثاً مجهولة لا يمكن أبداً قياسها بكيفية مباشرة. وهكذا تصبح **الهندسة المثالية المغتربة عن العالم هندسة «تطبيقية»**، وبذلك تصبح من زاوية معينة منهجاً عاماً لمعرفة الوقائع.

لكن ألا يوحي هذا النوع من المَوْضَعة الذي يمكن أن يمارَس بكيفية تجريدية على جانب محدود من العالم بالفكرة وبالافتراض الذي نصوغه في السؤال الآتي:

ألا يجب أن يكون إجراءٌ مشابهٌ لذلك ممكناً بالنسبة للعالم العيني عموماً؟ إذا كان المرء، بمقتضى رجوع عصر النهضة إلى الفلسفة القديمة، مقتنعاً ـ مثل غاليليه ـ اقتناعاً راسخاً بإمكانية فلسفة، بإمكانية إبستمي ينجز علماً موضوعياً بالعالم، وإذا كان قد تبين بالذات أن الرياضيات الخالصة مطبقةً على الطبيعة حققت بكيفية كاملة مطلب الإبستمي فيما يتعلق بجانب الأشكال: ألا يجب إذن أن ترتسم أيضاً مسبقاً، أمام غاليليه فكرةُ **طبيعة قابلة للتحديد تركيبياً**(*) في كل جوانبها الأخرى بكيفية مماثلة؟

لكن هل ذلك ممكن إذا لم يشمل منهج القياس في اقترابات وتحديدات تركيبية(**) كل الخصائص الواقعية والروابط الواقعية ـ السببية للعالم الحدسي، كل ما يمكن تجربته في تجارب خاصة؟ لكن كيف يمكن تحقيق هذا الاستباق(***) العام، وكيف يمكن أن يصبح منهجاً قابلاً للتطبيق من أجل معرفة عينية بالطبيعة؟

(*) راجع الهامش (*) ص 73.

(**) أي تحديدات لها طابع تركيبي. راجع الهامش (*) ص 73.

(***) استباق (Antizipation): يعتبر هوسرل الفكرة المؤسسة للفيزياء الغاليلية استباقاً لأنها فكرة لم يؤكدها غاليليه أو من جاءوا بعده، بل لا يمكن أبداً تأكيدها، وبعبارة أخرى: إن تأكيدها هو مسلسل لامتناه. راجع المقطع «هـ» من هذه الفقرة.

تكمن **الصعوبة** هنا في أن الملاءات المادية بالذات ـ الكيفيات الحسية «النوعية» ـ التي تكمل بكيفية عينية الجوانبَ المكانيةَ ـ الزمانيةَ للعالم الجسمي المتعلقةَ بالشكل **لا يمكن** معالجتها في تدرجها الخاص **بكيفية مباشرة** كما تعالَج الأشكال ذاتها. مع ذلك يجب أن تُعتبر هذه الكيفيات أيضاً، ويجب أن يُعتبر كل ما يكوِّن العالم الحدسي الحسي في وجوده العيني، كتعبير عن عالم «موضوعي». [32] أو بالأحرى يجب أن يظل هذا الاعتبار قائماً؛ ذلك أنه (وهذه هي كيفية التفكير التي حفزت فكرة الفيزياء الجديدة) عبر تغير التصورات الذاتية يبقى اليقين الملزم لنا جميعاً من العالم الواحد ذاته، من الواقع الموجود في ذاته، قائماً دون انقطاع؛ كل جوانب التجارب الحدسية تعلن عن شيء منه. يمكن أن تبلغه معرفتنا الموضوعية عندما نتمكن من أن نريِّض **بكيفية غير مباشرة** تلك الجوانب، مثل الكيفيات الحسية التي يتم في الرياضيات الخالصة للصورة المكانية ـ الزمانية وأشكالها الخاصة الممكنة غض النظر عنها تجريدياً والتي لا يمكن ترييضها بكيفية مباشرة.

ج) مشكل إمكانية ترييض «الملاءات»

السؤال المطروح الآن هو: ماذا يمكن أن يعني **الترييض غير المباشر**؟

لنتأمل في البداية **السبب العميق** الذي يجعل **من المستحيل مبدئياً القيام بترييض مباشر** (أو بمثيل للتركيب الاقترابي) للكيفيات الحسية النوعية للأجسام.

هذه الكيفيات هي أيضاً متدرجة، وينتمي إليها بصورة ما، مثلما ينتمي لكل ما هو متدرج، القياسُ، «تقديرُ» «مقدار» البرودة والحرارة، الخشونة والنعومة، الضياء والعتمة إلخ... لكن لا وجود

هنا لقياس دقيق ولا لتحسين دقة القياس ومناهجه. عندما نتحدث، نحن أبناء اليوم، عن القياس، وعن مقادير القياس، ومناهج القياس، وعن المقادير إطلاقاً، فإننا نعني في العادة دائماً مقادير «دقيقة» متعلقة بمثاليات؛ ومن جهة أخرى فإنه سيكون من الصعب علينا أن نقوم بعزل تجريدي ـ ضروري جداً هنا ـ للملاءات، أي أن نقوم بتجريد شاملٍ مقابلٍ لذلك الذي ينتج عنه عالم الأشكال الشامل، لكي ننظر على سبيل المحاولة، إذا جاز التعبير، إلى العالم الجسمي فقط من «جانب» الخصائص التي تندرج تحت عنوان «الكيفيات الحسية النوعية».

ما الذي يعطي «الدقة»؟ ليس ذلك، على ما يظهر، سوى ما كشفناه أعلاه: القياس التجريبي مع رفع الضبط، لكن تحت توجيه عالم تمت موضعته مسبقاً بفضل الإمثال والتركيب يتكون من مثاليات [33] أو من تشكيلات مثالية معينة خاصة يتعين إلحاقها بسلالم القياس التي يتعلق بها الأمر. والآن يمكن أن نوضح المفارقة في كلمة: هناك **صورة شاملة للعالم واحدة فقط لا صورة مزدوجة**، وهناك **هندسة واحدة** فقط لا هندسة مزدوجة، وهي خاصة بالأشكال، ولا وجود لثانية خاصة بالملاءات. بمقتضى البنية القبلية للعالم يتوفر كل جسم من أجسام العالم الحدسي التجريبي على امتداده ـ بمعنى مجرد ـ الخاص به، لكن كل هذه الامتدادات هي أشكال للامتداد الواحد اللامتناهي الكلي للعالم. إنه **كعالم**، أو كهيئة شاملة لكل الأجسام، له إذن **صورة كلية تشمل كل الصور، وهذه يمكن إمثالها والسيطرة عليها عن طريق التركيب** بالكيفية التي حللناها.

إلا أن بنية العالم تقتضي أيضاً أن يكون لكل جسم من الأجسام كيفياته الحسية النوعية. لكن الهيئات الكيفية التي تتأسس **في هذه الكيفيات بصورة محضة ليست مماثلات للأشكال المكانية ـ الزمانية،**

إنها **ليست** منتظمة في **صورة للعالم خاصة بها**. إن القيم ـ الحدود الخاصة بهذه الكيفيات ليست قابلة للإمثال بمعنى مماثل، كما أنه لا يمكن ربط قياساتها («تقديراتها») بمثاليات موازية تنتمي لعالم قابل للتركيب سبقت موضعته مثالياً. وبذلك، فإن لفظ **«الاقتراب»** ليس له هو أيضاً هنا معنى مماثل لمعناه في جانب الشكل القابل للترييض: معنى إنجاز مموضِع.

أما فيما يتعلق **بالترييض «غير المباشر»** لذلك الجانب من العالم الذي ليس له في ذاته صورة للعالم يمكن ترييضها، فإنه لا يمكن تصوره إلا على أساس أن الكيفيات الحسية النوعية («الملاءات») التي يمكن تجربتها في الأجسام الحدسية **مرتبطة في انتظام**، على نحو خاص تماماً، مع **الأشكال** التي تتعلقْ بها حسب ماهيتها. لو سألنا: ما الذي يتحدَّد مسبقاً قبلياً من قِبل صورة العالم الشاملة مع سببيتها الشاملة؟ أي لو ساءلنا أسلوبَ الوجودِ العام اللامتغير الذي يحافظ عليه العالم الحدسي في تغيره الذي لا ينقطع، لوجدنا أن ما يتحدد مسبقاً هو من جهة **الصورة المكانية ـ الزمانية**، بصفتها تضم كل [34] الأجسام من زاوية الشكل، وكذلك ما ينتمي إليها قبلياً (قبل الإمثال)؛ ولوجدنا إضافة إلى ذلك أن **الأشكال الواقعية** للأجسام الموجودة فعلياً **تتطلب ملاءات واقعية والعكس**؛ أي أن هناك نوعاً من السببية العامة يربط بين عناصر لوجود عيني يمكن فصلها تجريدياً لا واقعياً. وفوق ذلك، وبكيفية إجمالية: هناك **سببية شاملة عينية** يتم فيها بالضرورة استباق أن العالم الحدسي لا يمكن أن يكون حدسياً إلا في **أفق مفتوح دون نهاية**، بمعنى أن التعددية اللامتناهية للسببيات الخاصة لا يمكن أن تعطى هي ذاتها، بل فقط أن تُستبق أفقياً(*). إننا

(*) أفقياً (horizonthaft): نسبة إلى الأفق، راجع الهامش (*) ص 238.

إذن متأكدون على كل حال وقبلياً من أن جانب الشكل كله من العالم الجسمي يتطلب ليس فقط عموماً جانباً للملاء يشمل كل الأشكال؛ بل من أن **كل تغير** سواء تعلق بعناصر تنتمي **للشكل** أو **للملاء** يتم حسب سببيات معينة مباشرة أو غير معينة مباشرة، لكنها بالضبط تقتضيه. إلى هذا الحد يبلغ كما قيل الاستباق القبلي العام اللامحدد.

لكن ذلك لا يعني أن **مجموع التحول الذي يمس كيفيات الملاء** يجري في تغيراتها ولاتغيراتها حسب قواعد سببية، **بحيث** يكون هذا الجانب المجرد من العالم تابعاً كله **بكيفية موحدة لما يجري سببياً في جانب العالم الذي يضم الأشكال.** بعبارة أخرى: لا يمكن أن نتبين قبلياً أن كلَّ تغير تتم تجربته، كلَّ تغير في الكيفيات النوعية للأجسام الحدسية يمكن تصوره في تجربة واقعية وممكنة، تابعٌ لحوداث في جانب العالم المجرد الذي يضم الأشكال، أن له، إن صح التعبير، **مقابلاً في جانب الأشكال** بحيث **يكون لكل تغير عام في الملاء بأسره مقابله السببي في جانب الأشكال.**

يمكن أن تظهر هذه الفكرة، وهي في هذه الصيغة، جسورة تماماً. لكن لنستحضر هنا الإمثال المألوف من قديم والمنجَز (في مجالات واسعة وإن كان ذلك ليس إطلاقاً بكيفية تامة) منذ آلاف السنين على الصورة المكانية ـ الزمانية مع كل أشكالها، وأيضاً مع التغيرات التي تتعلق بالأشكال ذاتها وأشكال التغير. كان هذا يتضمن، [35] كما نعرف، إمثال فن القياس، ليس كفن لمجرد القياس، بل كفن لتركيبات سببية تجريبية (حيث تتدخل أيضاً طبعاً، كما في كل فن، استدلالات استنتاجية). قاد الموقف النظري والاهتمام التيمائي بالمثاليات والتركيبات الخالصة إلى الهندسة الخالصة (لكن هذه تضم هنا رياضيات الأشكال الخالصة عموماً)؛ ونشأت بعد ذلك (كما

نتذكر) ـ في قلب أصبح مفهوماً بشكل جيد ـ الهندسة التطبيقية: فن القياس العملي الذي وجهته المثاليات والتركيبات المنجَزة مثالياً انطلاقاً منها، أي موضعة العالم الجسمي العيني ـ السببي في الجوانب المحدودة التي يتعلق بها الأمر. بمجرد ما نستحضر كل ذلك من جديد تفقد الفكرة المذكورة قبل قليل، والتي ظهرت في البداية غريبة تقريباً، غرابتها وتصبح حالاً بالنسبة لنا ـ بمقتضى تربيتنا المدرسية العلمية السابقة ـ بمثابة **فكرة مقبولة تلقائياً**. إن ما نجربه خلال الحياة قبل العلمية في الأشياء ذاتها كألوان، وأصوات، وحرارة، وثقل، وسببياً كانتشار لحرارة جسم يجعل الأجسام المحيطة به حارة، وما يماثل ذلك يشير «فيزيائياً» طبعاً إلى موجات صوتية، موجات حرارية، أي إلى مجرد حوادث في عالم الأشكال. هذه الإشارة الشاملة تعتبر اليوم بمثابة اقتناع تلقائي لا يُسأل عنه. أما لو رجعنا إلى غاليليه، مبتكر هذا التصور الذي لم تكن الفيزياء ممكنة إلا بفضله، فإنه لم يكن من الممكن أن يكون مقبولاً لديه تلقائياً ما لم يصبح كذلك إلا بفضل عمله. ما كان تلقائياً بالنسبة له هو فقط الرياضيات الخالصة والكيفية المعتادة قديماً لتطبيق الرياضيات.

إذا توقفنا الآن فقط عند الحوافز الغاليلية، من حيث إنها دشنت واقعياً الفكرة الجديدة للفيزياء، فإنه يجب علينا أن نوضح **الغرابة** التي كانت تكمن حسب الوضعية السائدة آنذاك في فكرته الأساس وأن نسأل، بناء على ذلك، كيف أمكن أن يهتدي إلى هذه الفكرة التي مفادها أن كل ما يعلن عن ذاته في الكيفيات الحسية النوعية كواقعي يجب أن يكون له **مؤشر رياضي** في الحوادث المتعلقة بجانب الشكل الذي تم دائماً ومسبقاً طبعاً تفكيره مثالياً، وأن هذا هو ما يسمح بإمكانية تريض **غير مباشر** أيضاً في المعنى الكامل، أي أنه [36]

يجب أن يكون بفعل ذلك من الممكن انطلاقاً مما هو معطى (ex datis) تركيب **كل** الحوادث في جانب الملاء وبذلك تحديدها موضوعياً (ولو بكيفية غير مباشرة وفي منهج استقرائي خاص). إن الطبيعة اللامتناهية بأسرها **كمجال** (Universum) عيني للسببية ـ وهذا ما ينطوي عليه هذا التصور الغريب ـ أصبحت **رياضيات مطبقة من نوع خاص**.

لكن نجيب في البداية على السؤال: ماذا الذي أمكن في العالم المعطى مسبقاً، الذي تم ترييضه بالكيفية القديمة المحدودة، أن يثير الفكرةَ الأساس الغاليلية.

د) حافز التصور الغاليلي للطبيعة

هنا توفرت داخل مجموع التجربة السابقة على العلم **مناسبات**، وإن كانت جد قليلة، لتجارب متنوعة، لكن غير مترابطة، أوحت بما يشبه إمكانية التكميم غير المباشر لكيفيات حسية معينة، وبالنتيجة بإمكانية ما لتحديدها بواسطة المقادير وأعداد القياس. لقد سبق أن أثارت الفيثاغوريين القدماء ملاحظةُ علاقة التبعية الدالية (funktionale Abhängigkeit) التي توجد بين شدة الصوت وطول الوتر المهتز. طبعاً كانت ترابطاتٌ سببيةٌ أخرى كثيرة من النوع نفسه معروفةً عموماً. في واقع الأمر تكمن في كل الحوادث العينية ـ الحدسية للعالم المحيط المألوف تبعيات أحداث الملاء لأحداث في جانب الشكل، وهي تبعيات يسهل استخلاصها. لكن لم يكن هناك عموماً حافز للاهتمام بتحليل تشابكات التبعيات السببية التي لم يكن من الممكن أن تثير أي اهتمام بسبب كونها لامحددة وعائمة. والأمر يختلف عن ذلك عندما تتخذ طابع التحديد الذي يجعلها صالحة لاستقراء محدِّد؛ وهذا ما يعيدنا من جديد إلى قياس الملاءات. لم يكن كل ما يتغير

بشكل ملحوظ في جانب الشكل قابلاً للقياس اعتماداً على مناهج القياس التي أنشئت قديماً. وفوق ذلك فقد كان الطريق من هذه التجارب إلى الفكرة والفرضية التي ترى أن كل الحوادث الكيفية النوعية تحيل كمؤشرات إلى أوضاع وأحداث محددة تقابلها في جانب الشكل، لا يزال بعيداً. لكن لم يكن بعيداً بالنسبة لرجال [37] النهضة الذين كانوا يميلون دائماً إلى تعميمات جريئة، ويجدون فوراً جمهوراً يرحب بالافتراضات المندفعة التي تقابلها. كانت الرياضيات، كمملكة لمعرفة موضوعية حقة (ولتقنية تحت قيادتها)، بالنسبة لغاليليه، بل وقبله، بؤرة للاهتمام الذي يحرك الإنسان «الحديث» من أجل معرفة فلسفية بالعالم وممارسة عقلية. يجب أن تكون هناك مناهج لقياس كل ما تشمله الهندسة أو رياضيات الأشكال في مثاليتها وقبليتها. والعالم العيني كله يجب أن يتجلى كعالم موضوعي قابل للترييض، إذا تقصينا تلك التجارب الجزئية وقسنا بالفعل كل ما نفترضه فيها تابعاً للهندسة التطبيقية، أي إذا أنشأنا مناهج القياس المناسبة لها. إذا قمنا بذلك، فإن جانب الأحداث الكيفية النوعية يجب أن **يتريَّض بكيفية غير مباشرة.**

عند تأويل اقتناع غاليليه التلقائي بإمكانية تطبيق شامل للرياضيات الخالصة يجب أن ننتبه إلى ما يلي. يجب أن تتخلى الرياضيات الخالصة عند كل تطبيق لها على الطبيعة المعطاة حدسياً عن تجريدها إزاء الملاءات الحسية دون أن تمس ما تمت إمثاله في الأشكال (في الأشكال المكانية، والمدة، والحركات، وتغيرات الأشكال). بذلك تتحقق من وجهة معينة **مشاركة** الملاءات الحسية المتعلقة بها **في الإمثال.** إن **اللانهائية** الخارجية والداخلية(*) التي تم

(*) اللانهائية الخارجية والداخلية أو لانهائية الامتداد والصغر (die extensive und intensive Unendlichkeit): إن التصور الرياضي ـ الفيزيائي يجعل الطبيعة والمكان والزمان =

مع إمثال التجليات الحسية تركيبها بتخطي كل مكنات(*) الحدس الفعلي - القابلية للتجزيء والتقسيم **إلى ما لانهاية** (in infinitum)، وبالنتيجة كل ما ينتمي للمتصل الرياضي - وإقحامها في تلك التجليات تعني تركيباً نظرياً للانهائيات بالنسبة لكيفيات **الملاء** التي تتعرض من هي أيضاً من تلقاء نفسها لهذا التركيب النظري والإقحام(**). وهكذا يصبح العالم الجسمي العيني بأسره مليئاً باللانهائيات، ليس في جانب الشكل فقط، بل كذلك في جانب الملاءات. إلا أنه يجب أن نلاحظ من جديد أننا أيضاً الآن لسنا بعدُ أمام إمكانية «الترييض غير المباشر» تلك التي تمثل التصور الغاليلي الحق للفيزياء.

إن ما بلغناه إلى الآن ليس في البداية سوى فكرة عامة، وبتعبير أدق، **فرضية** عامة تتصور أن العالم الحدسي تسوده **استقرائية شاملة**، استقرائية تعلن عن ذاتها في تلك التجارب اليومية، لكنها خفية في لانهائيتها. [38]

لم يكن غاليليه طبعا يفهم ذلك **كفرضية**. إذ سرعان ما أصبحت الفيزياء بالنسبة له أكيدة تقريباً مثل الرياضيات الخالصة والتطبيقية المعروفة إلى ذلك الحين. وقد رسمت أمامه فوراً كذلك

= وغيرها قابلاً لأن يمتد مثالياً إلى اللانهاية، وفي الوقت نفسه قابلاً لأن يقسم مثالياً إلى اللانهاية. هناك إذن لانهائية باتجاه الخارج كما باتجاه الداخل.

(*) مكنات، جمع مكنة (Vermöglichkeiten)، انظر الهامش (*) ص 54 من هذا الكتاب.

(**) يستعمل هوسرل في هذا السياق الفعل (substruieren) والاسم (Substruktion). يعني فعل (substruieren) ركب، بمعنى أنتج أو صنع، تركيباً نظرياً ذهنياً يتم بواسطته إقحام أو إسقاط تحديدات معينة على شيء لا تنتمي له أصلياً تلك التحديدات أو على الأقل لا تنتمي له بالضرورة. يشير الاسم (Substruktion) إما إلى عملية التركيب ذاتها أو إلى التركيب الذي نتج عن هذه العملية. سأترجم (Substruktion) فيما يلي بعبارة «تركيب نظري».

المسار المنهجي للتحقيق (وهو تحقيق يعني نجاحه ضرورة في نظرنا **تأكيد الفرضية**، هذه الفرضية التي ليست إطلاقاً تلقائية بالنظر إلى البنية الواقعية للعالم العيني التي يتعذر بلوغها). كان المهم بالنسبة له في البداية هو أن يظفر، فوق تلك المناهج التي تم فعلياً إنشاؤها، **بمناهج** ذات مدى أبعد ويمكن باستمرار تحسينها، حتى ينشئ بالفعل كل مناهج القياس المرسومة مسبقاً كإمكانية مثالية في الرياضيات الخالصة المثالية؛ مثلاً لقياس السرعات، أو التسارعات. لكن حتى الرياضيات الخالصة للأشكال كانت تحتاج إلى تطوير أغنى فيما يتعلق بالتكميم التركيبي، وهو الأمر الذي سيقود فيما بعد إلى الهندسة التحليلية. اعتماداً على هذه الوسائل المساعدة كان ينبغي أن يدرك نسقياً السببيةَ الشاملةَ، أو بتعبير آخر الاستقرائيةَ الشاملةَ لعالم التجربةِ الفريدةَ من نوعها التي كانت تضعها هذه الفرضية. يجب أن ننتبه هنا إلى أن **إمثالَ العالم** الجديدَ من نوعه، العينيَ، أي المزدوجَ الذي يكمن في فرضيةَ غاليليه، يتضمن الاقتناع التلقائي بوجود **سببية دقيقة شاملة** لا يمكن بلوغها طبعاً استقرائياً بإثبات علاقات سببية فردية، لأنها تسبق وتوجه كل الاستقراءات المتعلقة بسببيات خاصة ـ كما تسبق السببيةُ الحدسيةُ العينية ـ العامة التي تشكل صورة العالم العينية ـ الحدسية ذاتها السببيات الفرديةَ الخاصةَ التي يمكن تَجربتها في عالم العيش المحيط.

هذه السببية **المثالية** الشاملة تضم كل الأشكال والملاءات الواقعية في لانهائيتها المثالية. جلي أنه إذا حققت القياسات التي يتعين إنجازها في جانب الشكل تحديدات موضوعية بالفعل، فإن ذلك سينعكس منهجيا أيضاً على الأحداث في جانب الملاءات.

[39] يجب أن يستوعب المنهج الأشياء والأحداث التي يتعلق بها الأمر كل

مرة في وجودها العيني الكامل، وكذلك كيفيات الترابط السببي بين الملاءات والأشكال الواقعية. إن تطبيق الرياضيات على ملاءات الشكل المعطاة واقعياً يؤدي بحكم الطابع العيني إلى وضع افتراضات سببية ينبغي منحها تحديداً. كيف يجب هنا فعلياً أن نتصرف، كيف يمكن بكيفية منهجية ترتيب العمل الذي ينبغي إنجازه بأي حال داخل العالم الحدسي؛ كيف يمكن في هذا العالم الذي أقحم فيه الإمثال الافتراضي لانهائيات لا زالت مجهولة، إيفاءُ المعطيات الجسمية التي يمكن إدراكها فعلياً حقها السببي حسب جانبيها **معاً**، وكيف يمكن انطلاقاً منها أن نكشف دائماً حسب مناهج القياس اللانهائيات الخفية؛ كيف ينجم عن الاقترابات في جانب الشكل التي يتعين دائماً رفعها إشارات تزداد دائماً كمالاً إلى الملاء الكيفي للأجسام التي تم إمثالها؛ كيف يمكن أن تصبح هذه ذاتها في وجودها العيني في كل أحداثها الممكنة قابلة للتحديد مثالياً في صورة اقترابات: كل ذلك كان مسألة تهم **الفيزياء المكتشِفة**. بعبارة أخرى: كان مسألة تهم **ممارسة البحث** المتحمسة، لا مثلاً مسألة تمعن نسقي سابق حول الإمكانيات المبدئية، حول الشروط الماهوية للموضعة الرياضية التي يجب أن تتمكن بالفعل من تحديد العيني ـ الواقعي في شبكة سببية عينية شاملة.

الاكتشاف هو مزيج من **الغريزة والمنهج**. إلا أنه يجب أن نتساءل هل هذا المزيج يمكن أن يكون بالمعنى الصارم فلسفة، أو علماً، أو أن يكون معرفة بالعالم بالمعنى الأخير والوحيد الذي يمكن أن يساعدنا في فهم العالم والذات. لقد كان غاليليه كمكتشف متجهاً مباشرة (geradehin) نحو تحقيق فكرته التي هي تطوير مناهج لقياس المعطيات المباشرة للتجربة العامة؛ وقد أظهرت التجربة الفعلية (طبعاً في منهج لم يتم إيضاحه جذرياً) ما يقتضيه استباقه الافتراضي في كل

وضعية؛ لقد وجد بالفعل روابط سببية يمكن التعبير عنها رياضياً في «صيغ[*] (Formeln)».

في الممارسة الفعلية لقياس معطيات التجربة الحدسية لا يمكن طبعاً أن نبلغ إلا مقادير تجريبية غير مضبوطة وأعداداً تعبر عنها. لكن [40] فن القياس هو في ذاته أيضاً فن الرفع الدائم من «دقة» القياس في اتجاه الاقتراب المتزايد من الكمال. إنه ليس فناً بمعنى منهج جاهز لإنجاز شيء ما، بل **في الوقت نفسه منهج لتحسين منهجه دائماً من جديد** عن طريق ابتكار وسائل فنية[**] (أدوات مثلاً) تتجدد باستمرار. بمقتضى ارتباط العالم بالرياضيات الخالصة من حيث هو مجال تطبيقها تتخذ عبارة «دائماً من جديد» المعنى الرياضي لـ **إلى ما لانهاية** (in infinitum) وبذلك يتخذ كل قياس معنى اقتراب باتجاه قطب لا يمكن بلوغه، لكنه متطابق مثالياً، أي باتجاه مثالية محددة من المثاليات الرياضية أو تشكيلة عددية محددة تتعلق بها.

يتوفر المنهج كله من أول الأمر على معنى **عام**، رغم أن الأمر يتعلق دائماً في كل وضعية بما هو فردي ـ واقعي. إن ما يتعلق به نظرنا منذ البدء ليس مثلاً السقوط الحر **لهذا** الجسم، بل إن الفردي الواقعي هو **مثال**[***] (Exempel) لذلك النمط العام العيني للطبيعة الحدسية، وهو متضمن سلفاً في لاتغيرها (Invarianz) المألوف تجريبياً؛ وهذا ينتقل طبعاً إلى الموقف المثالي ـ المُريِّض لغاليليه. إن الترييض غير المباشر للعالم الذي يجري الآن **كموضعة منهجية**

(*) الصيغ (die Formeln): الصيغة هي قضية لها طابع رياضي تعبر عن قانون (Gesetz)، أي عن علاقة ثابتة بين ظاهرتين أو مجموعة من الظواهر.

(**) وسائل فنية مساعدة (Kunstmittel).

(***) مثال بمعنى حال خاصة (Exempel).

للعالم الحدسي يعطي **صيغاً كمية** عامة تساعد تطبيقياً، عند اكتشافها، على إنجاز الموضعة الواقعية للحالات الفردية التي تندرج تحتها. واضح أن الصيغ تعبر عن روابط سببية عامة، وعن «قوانين طبيعية»، وعن قوانين التبعيات الواقعية في صورة تبعيات «دالية» بين الأعداد. إن معناها الحق لا يكمن إذن في علاقات محضة بين الأعداد (كما لو كانت صيغاً بمعنى حسابي محض)، بل يكمن في ما سطرته مسبقاً الفكرة الغاليلية للفيزياء الشاملة مع مضمون معناها البالغ التعقيد، كما بينا، كمهمة مطروحة على البشرية العلمية، وفي ما أسفر عنه مسلسل تحقيقها في الفيزياء الموفقة كمسلسل لإنشاء مناهج خاصة وإنشاء صيغ و«نظريات» رياضية مطبوعة بهذه المناهج.

هـ) طابع تأكيد الفرضية الأساس لعلم الطبيعة [41]

الفكرة الغاليلية هي حسب ملاحظتنا ـ التي تتخطى طبعاً مشكل إيضاح الحافز الغاليلي، وكذا فكرة، ومهمة الفيزياء المنبثقتين عنه ـ **فرضية**، وبالضبط **من نوع غريب** للغاية؛ وبموازاة ذلك فعلم الطبيعة المتحقق خلال القرون كتأكيد لها هو تأكيد من نوع غريب. غريب **لأن الفرضية تبقى رغم تأكيدها أيضاً وعلى الدوام فرضية**؛ إن تأكيدها (وهو التأكيد الوحيد الذي يمكن تصوره بالنسبة لها) هو **مسار لامتناه من التأكيدات**. إن الماهيةَ الخاصةَ لعلم الطبيعة وكيفيةَ وجوده القبلية **تقتضي أن يكون فرضية إلى اللانهاية وتأكيداً إلى اللانهاية**. وهنا لا يكون التأكيد، كما هو الحال في الحياة العملية، معرضاً للخطأ، ويتطلب أحياناً تصحيحات، بل يوجد هنا في كل مرحلة من تطور علم الطبيعة منهج ونظرية صحيحان تماماً، يعتبر فيهما «الخطأ» مستحيلاً. يقول نيوتن، نموذج باحث الطبيعة الدقيق: أنا لا أتخيل الفروض (hypotheses non fingo)، وهذا يتضمن أيضاً أنه لا يخطئ الحساب، ولا يقع في أخطاء منهجية. كما أن التقدم «إلى ما لا

نهاية» يوجد كصورة دائمة للاستقرائية المتميزة التي حملتها الهندسة لأول مرة إلى العالم التاريخي في كل العناصر، في كل المفاهيم والقضايا والمناهج التي تتسم «بالدقة»، بالمثالية، فإنه يوجد أيضاً في الفكرة الكلية لعلم دقيق؛ وكما يوجد في فكرة الرياضيات الخالصة، يوجد أيضاً في الفكرة الكلية للفيزياء. لدينا في المسلسل اللامتناهي للنظريات الصحيحة وللنظريات الجزئية التي تُجمَع تحت عنوان «علم طبيعة عصر ما» سلسلةٌ من الفرضيات التي هي على العموم فرضيات وتأكيدات. في المسلسل يكمن اقتراب متصاعد من الكمال؛ وعلى العموم يكمن في هذا المسلسل، بالنسبة لعلم الطبيعة كله، أن هذا العلم يأتي أكثر فأكثر إلى ذاته، إلى وجوده الحقيقي «النهائي»، أنه يعطي «تصوراً» يتحسن باستمرار عن «الطبيعة الحقيقية». لكن الطبيعة [42] الحقيقية تكمن في اللانهاية ليس على شاكلة المستقيم الخالص مثلاً، إنها أيضاً «كقطب» لامتناهي البعد **لانهائيةٌ من النظريات**، ولا يمكن تصورها إلا بوصفها تأكيدات، أي بوصفها متعلقة **بمسلسل تاريخي لامتناه للاقتراب.** قد يشغل هذا الأمر التفكير الفلسفي؛ لكنه يحيل إلى أسئلة لا يمكن هنا بعدُ تناولها، ولا تنتمي إلى دائرة تلك الأسئلة التي ينبغي أن تشغلنا الآن في بادئ الأمر: فما يهمنا هنا هو الوصول إلى وضوح كامل بصدد فكرة ومهمة الفيزياء ـ التي حددت كفيزياء غاليلية الفلسفة الحديثة بشكل أصلي ـ كما تظهر في حافزها مع ما تسرب إليها من اقتناعات تلقائية تقليدية، وبقي بالنتيجة **افتراضاً للمعنى غير موضح**، أو ما انضاف إليها فيما بعد محولاً معناها الحق إلى ما يعتقد أنه اقتناع تلقائي.

من هذه الزاوية ليس من الضروري أن نعالج بكيفية أكثر عينية البدايات الأولى لتبلور الفيزياء الغاليلية وتكون منهجها.

و) مشكل معنى «الصيغ» في علم الطبيعة

لكن لا زال هناك في هذا السياق أمر آخر مهم بالنسبة للأيضاح الذي نقوم به. إن **الإنجاز الحاسم** الذي وفر إمكانية القيام بتنبؤات محددة تتخطى، طبقاً للمعنى العام لمنهج علم الطبيعة، دائرةَ التجربة الحدسية المباشرة ومعارفَ التجربة الممكنة لعالم العيش السابق على العلم في نظام نسقي دون صعوبات، هو **الإلحاق**(*) الفعلي للمثاليات الرياضية التي تم مسبقاً تركيبها نظرياً في عمومية غير محددة، لكن يتعين إظهارها في تحديدها. إذا كان المرء يتوفر على هذا الإلحاق، وهو لا يزال حياً في معناه الأصلي، فإنه يكفي مجرد تحويل النظر التيمائي نحو هذا المعنى لإدراك السلاسل المتصاعدة للحدوس (التي تعتبر الآن كاقترابات) التي تشير إليها مقادير التناسب الدالي (Funktionale Koordination) (وباختصار الصيغ) أو لاستحضارها في حيوية باتباع هذه الإشارات. وكذلك الأمر بالنسبة للتناسب ذاته الذي يتم التعبير عنه في صور دالية، مما يمكِّن من **وضع مخطط** [43] **للاطرادات التجريبية المنتظَرة في عالم العيش العملي**. بعبارة أخرى: عندما نتوصل إلى **الصيغ**، نمتلك بذلك مسبقاً **التنبؤ** المأمول عملياً بما يتعين انتظاره بيقين تجريبي في العالم الحدسي للحياة الواقعية العينية التي تمثل فيها الرياضيات مجرد ممارسة خاصة. وهكذا فإن الإنجاز الحاسم بالنسبة للحياة هو التريض والصيغ التي يتوصل إليها.

انطلاقاً من هذا التأمل نفهم لماذا اتجه **الاهتمام** الشغوف **لباحثي**

(*) إلحاق (Zuordnung). إن المثاليات الرياضية التي تم تركيبها نظرياً يتم إلحاقها أي وضعها في علاقة مع شيء معين يعتبر أنها في تناسب معه. لا يشير هوسرل في هذه الجملة إلى هذا الشيء الذي تُلحق به أو توضع في علاقة معه. لكن المقصود كما هو واضح في الجملة الموالية أن المثاليات الرياضية توضع في علاقة مع تجليات حدسية معطاة في عالم العيش. وهذا ما يسمح بوضع استقراءات في عالم العيش العملي اعتماداً على هذه المثاليات.

الطبيعة مباشرة مع التصور والتطبيق الأول للمنهج نحو هذا الجزء الأساسي الحاسم من الإنجاز الكلي الذي وصفناه، أي نحو **الصيغ**، وتحت اسم «منهج علم الطبيعة»، «منهج المعرفة الحقيقية بالطبيعة»، نحو هذا المنهج الفني للوصول إلى الصيغ وتبريرها بكيفية مقنعة منطقياً بالنسبة لكل شخص. وإنه مفهوم أيضاً لماذا ننقاد إلى أن نجد في هذه القوانين وفي معنى القانون الوجود الحقيقي ذاته للطبيعة.

والآن يحتاج «**معنى الصيغة**» هذا إلى أيضاح أدق، وذلك بالنظر إلى **فقدان المعنى**(*) الذي حصل بصفة لا مفر منها مع إنشاء المنهج وممارسته. إن القياسات تعطي أعداداً للقياس، وفي القضايا العامة حول التبعيات الدالية لمقادير القياس لا تعطي أعداداً **محددة**، بل **أعداداً في صورة عامة**، وذلك بالضبط في قضايا عامة تعبر عن قوانين التبعيات الدالية. وهنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير الكبير، المفيد من زاوية معينة والوبيل من زاوية أخرى، وهو الذي مارسته **العلامات وكيفيات التفكير الجبرية** التي انتشرت في العصر الحديث منذ فييتا (Vieta)، أي قبل غاليليه. كان ذلك في البداية توسيعاً هائلاً لإمكانيات التفكير الحسابي الموروث في صور قديمة بدائية. لقد أصبح هذا التفكير الآن تفكيراً قبلياً حراً، ونسقياً، ومتخلصاً تماماً من كل الواقع الحدسي، يهتم بالأعداد عموماً، بعلاقاتها وقوانينها. تم فوراً تطبيق ذلك نفسه مع كل توسعاته في الهندسة، وفي كل الرياضيات الخالصة للأشكال المكانية ـ الزمانية،

(*) فقدان المعنى (Sinnesveräußerlichung): يمكن استعمال المنهج، مثل كل إنجاز للوعي، بكيفية فنية تقنية دون استحضار معناه الأصلي ودون إعادة تنشيط هذا المعنى، وهذا ما يؤدي إلى أن يتخذ استعماله بحكم العادة طابعاً خارجياً سطحياً، وبالتالي أن ينفصل استعماله عن معناه الأصلي، وهكذا يتحول إلى آلة يمكن أن تستعمل بكيفية محكمة ومتقنة دون حاجة إلى استحضار الإنجازات المؤسسة لها.

وهذه تمت صورنتها (Formalisierung) جبرياً بقصد منهجي تماماً. [44] وهكذا نشأ **تحسيب الهندسة** (Arithmetisierung der Geometrie)، تحسيب مملكة الأشكال الخالصة بأسرها (مملكة المستقيمات، أو الدوائر، أو المثلثات، أو الحركات، أو العلاقات المكانية، . . .إلخ، المثالية)، حيث يتم تفكيرها على أنها قابلة مثالياً للقياس الدقيق، إلا أن وحدات القياس المثالية ذاتها لها معنى مقدار مكاني - زماني.

قاد تحسيب الهندسة من تلقاء ذاته بكيفية ما إلى **إفراغها من معناها.** المثاليات المكانية - الزمانية بالفعل التي تقدم ذاتها أصلياً في التفكير الهندسي تحت العنوان المألوف «حدوس خالصة» تحولت، إن جاز التعبير، إلى محض أشكال عددية، إلى تشكيلات جبرية. في الحساب الجبري نجعل الدلالة الهندسية تتراجع من تلقاء ذاتها، بل وتسقط تماماً؛ فنحن نحسب ولا نتذكر إلا في الختام أن الأعداد يجب أن تدل على مقادير. لكننا لا نحسب «ميكانيكياً» كما هو الأمر في الحساب العددي المعتاد، إننا نفكر، نبتكر، وإننا نقوم أحياناً باكتشافات كبيرة، لكن مع معنى **«رمزي»** محوَّر دون انتباه إلى ذلك. وهذا ما سيصبح فيما بعد تحويراً منهجياً واعياً تماماً، انتقالاً منهجياً مثلاً من الهندسة إلى **علم التحليل** (Analysis) الخالص الذي ينظر إليه كعلم خاص، وتطبيقاً للنتائج المحصلة فيه على الهندسة. هذا ما لا يزال علينا معالجته بدقة واختصار.

جرى مسلسل تحويل المنهج في الممارسة النظرية بكيفية غريزية، ودون تأمل منذ عصر غاليليه، وقاد في حركة تطوره التي لم تنقطع إلى درجة عليا، وفي الوقت نفسه إلى مجاوزة التحسيب (Arithmetisierung) باتجاه «صورنة» شاملة تماماً. وهذا حدث بالذات من خلال تطوير وتوسيع النظرية الجبرية للأعداد والمقادير إلى **تحليل** شامل **وصوري محض، إلى نظرية للتعدديات**

(Mannigfaltigkeitslehre)، إلى **لوجستيقا** (Logistik)، وهذه كلمات يجب فهمها تارة في دلالة ضيقة وتارة واسعة، لأننا نفتقر مع الأسف لحد الآن إلى تسمية مضبوطة لما يمثل بالفعل، وبكيفية مفهومة عملياً في الممارسة الرياضية، حقلاً رياضياً موحداً. كان لايبنتز (Leibnitz)، سابقاً طبعاً لزمانه بكثير، أول من لمح الفكرة [45] الشاملة المغلقة في ذاتها لتفكير جبري أعلى، لعلم كلي(*) (mathesis universalis) كما يسميه وتعرف عليها كمهمة للمستقبل، في حين أنها لم تقترب على الأقل من الصياغة النسقية إلا في زماننا هذا. إنها في معناها الكامل والتام ليست شيئاً آخر غير **منطقٍ صوري** مطبَّق (أو ينبغي تطبيقه في كليته المميزة لماهيته إلى اللانهاية) على كل الجوانب، علم **لأشكال المعنى المتعلقة بـ «شيء ما على العموم**(**)» التي يمكن تركيبها في تفكير خالص وبالضبط في عمومية صورية فارغة، وعلى هذا الأساس «**للتعدديات**» التي يتعين بناؤها نسقياً باعتبارها غير متناقضة في ذاتها، حسب قوانين أولية صورية لعدم تناقض هذه التركيبات؛ وفي ذروته علم بكلية (Universum) «التعدديات» التي يمكن تصورها عموماً بهذه الكيفية. «التعدديات» هي إذن **كليات** (Allheiten) منسجمة لموضوعات عموماً(***) لا يمكن تفكيرها بصفتها كليات «ما» إلا في عمومية

(*) العلم الكلي (mathesis universalis): يعني عند لايبنتز الحقل العام لكل العلوم الصورية كمنهج للتفكير.

(**) شيء ما على العموم (etwas überhaupt): إن الموضوعات التي تتعلق بها أشكال المعنى هاته غير محددة، أي ينظر إليها بغضّ النظر عن أي تحديد مشخص.

(***) موضوعات عموماً (Gegenständen überhaupt): إن التعددية ميدان لا تتحدد موضوعاته على أساس خصائص معينة، بل فقط على أساس أنها تسمح بإنشاء روابط معينة تخضع لقوانين أساسية معينة. إن الموضوعات تبقى إذن غير محددة من حيث مضمونها أو مادتها، أي لا تتحدد حسب تفاصيل وصفات معينة أو من خلال الأنواع أو الأجناس التي =

صورية فارغة، وبالضبط بصفتها معرَّفة بواسطة جهات (Modalitäten) محدَّدة لشيء ما - على العموم. داخل هذه التعديات تتميز تلك **التعدديات** المسماة «**معرَّفة**(*)» التي يمنح تعريفها بواسطة «نسق أكسيومي كامل» للموضوعات - الحوامل (Substratgegenstände) الصورية المتضمنة داخلها في كل تحديداتها الاستنتاجية كليةً خاصة يمكن أن نركب بها، كما يمكن أن نقول، **الفكرة المنطقية - الصورية «لعالَم على العموم»**. إن «**نظرية التعدديات**» بالمعنى المتميز هي العلم الشامل للتعدديات **المعرَّفة**(4).

= تنتمي إليها، بل فقط من خلال الروابط التي تنسب إليها. وهذه الروابط ذاتها تتحدد فقط من خلال صورتها، أي القوانين التي تعتبر صالحة بالنسبة لها. إن علامة + مثلاً لا تدل على علاقة الجمع بين الأعداد، بل فقط على ربط يكون بالنسبة له أ + ب = ب + أ صالحاً وهكذا. إن التعددية إذن لا تتحدد بطبيعة موضوعاتها، بل بالقوانين التي تخضع لها وكل القوانين التي لا تتناقض قبلياً معها.

(*) يسمي هوسرل التعدديات التي من هذا النوع التعدديات الرياضية أو المعرفة (الكتاب الأول من **الأفكار**، 72).

(4) من أجل مزيد من الدقة بصدد مفهوم التعددية المعرَّفة، انظر: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [= *Ideas: General Introduction to pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*]. First Book, Husserliana; Bd. 3, Edited by Walter Biemel, 2 vols. (The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, [1913]), pp. 135 ff.

وبالنسبة لفكرة «العلم الكلي (mathesis universalis) انظر: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage [= *Logical Investigations*. First Part. Prolegomena to Pure Logic. Text of the First and Second Edition], Husserliana; Bd. 18 (Halle: [n. pb.], 1900).

وبالنسبة لفكرة «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» انظر: Edmund Husserl, *Formale and transzendentale Logik*, Husserliana; Bd. 17, ([Halle]: Niemeyer, 1929). (المؤلف).

ز) إفراغ علم الطبيعة الرياضي من المعنى بفعل التَّقْنَنَة (Technisierung)

هذا التوسيع الأقصى لعلم الحساب الجبري الذي يتوفر هو ذاته على طابع صوري لكن ضيق، تم فوراً تطبيقه في قبليته على كل الرياضيات الخالصة «العينية المشخصة»، على رياضيات «الحدوس [46] الخالصة»، وبالنتيجة على الطبيعة المُريَّضة؛ لكن تم أيضاً تطبيقه على ذاته، تطبيقه على علم الحساب الجبري السابق ومن ثم في توسع جديد، على كل التعدديات الصورية الخاصة به؛ وهو بهذه الكيفية يتعلق إذن ارتدادياً بذاته. وهكذا، فمع تطوير منهجه بكيفية فنية سيعرف، كما عرف علم الحساب قبله، تحولاً جعله يكاد يكون **فناً**؛ أي مجرد فن يستعمل تقنية حسابية حسب قواعد تقنية للحصول على نتائج لا يمكن بلوغ المعنى الفعلي لحقيقتها إلا في تفكير مشخص ـ بداهي يجري على التيمات ذاتها وبكيفية فعلية. إن تلك الكيفيات في التفكير، وتلك البداهات التي لا يمكن أن تستغني عنها أي تقنية بصفتها كذلك هي وحدها تعمل الآن. يتم الاشتغال بحروف وبعلامات الربط والوصل (+، x، = إلخ) حسب **قواعد للعب** تحدد نظام جمعها بطريقة لا تختلف أساساً بالفعل عن لعب الورق أو الشطرنج. أما التفكير **الأصلي** الذي يمنح لهذا الإجراء التقني معناه الحق وللنتائج السليمة حقيقتها (حتى وإن كانت «الحقيقة الصورية» الخاصة **بالعلم الكلي** (mathesis universalis) الصوري) فتتم هنا تنحيته؛ وبهذه الكيفية تتم أيضاً تنحيته في النظرية الصورية للتعدديات ذاتها كما في النظرية الجبرية السابقة المتعلقة بالأعداد والمقادير، ثم في كل التطبيقات الأخرى لما تم بلوغه عن طريق العمل التقني دون الرجوع إلى المعنى العلمي الحق؛ وضمن ذلك أيضاً في التطبيق على الهندسة، على الرياضيات الخالصة للأشكال المكانية ـ الزمانية.

إن الانتقال من الرياضيات المشخصة(*) إلى صياغتها المنطقية الصورية وتوطد المنطق الصوري الموسع كتحليل خالص أو كنظرية خالصة للتعدديات هو في ذاته أمر **مشروع** تماماً، بل وضروري؛ وكذلك الأمر بالنسبة للتقنَنَة مع السقوط التام أحياناً في تفكير تقني محض. لكن كل ذلك يمكن بل يجب أن يكون منهجاً مفهوماً ومطبقاً **بوعي كامل**. إلا أن هذا لا يتأتى إلا إذا تم الحرص هنا على تجنب **تحويرات** خطيرة **في المعنى**، وذلك بالضبط بأن تبقى العملية **التي منحت أصلياً للمنهج معناه**، والتي يستمد انطلاقاً منها معناه كإنجاز من أجل معرفة **العالم**، قائمة دائماً رهن الإشارة بكيفية فعلية؛ [47] بل وأكثر من هذا أن يتم تحريرها من **التقليدية**(**) غير المسؤول عنها التي أدت منذ الابتكارات الأولى للفكرة والمنهج الجديدين إلى تسرب جوانب غامضة إلى المعنى.

إن الاهتمام الذي يغلب على باحث الطبيعة المكتشف يتجه طبعاً، كما فصلنا، إلى **الصيغ** التي تم بلوغها والتي يتعين بلوغها. كلما تقدمت الفيزياء في الترييض الفعلي للطبيعة الحدسية المعطاة مسبقاً في العالم المحيط، وكلما ازداد عدد القضايا الرياضية الفيزيائية التي تتوفر عليها، وفي الوقت نفسه كلما تقدمت في تطوير أداتها الكفئة، **العلم الكلي**، كلما اتسع مجالُ إمكانياتها للقيام **باستدلالات استنتاجية** تتعلق **بوقائع جديدة** للطبيعة المكمَّمة، وفي الوقت نفسه مجالُ الإحالات إلى تمحيصات موازية يتعين إنجازها. هذه الأخيرة ذاتها تدخل ضمن اختصاص **الفيزيائي المجرِّب**، مثلما هو الأمر أيضاً

(*) مشخص (Sachhaltig): الرياضيات المشخصة، أي التي تهتم بموضوعات محددة من حيث خصائصها في مقابل الرياضيات الصورية التي لا تهتم بطبيعة الموضوعات، بل بالروابط التي تسمح بها.

(**) التقليدية أو الطابع التقليدي (Traditionalität).

بالنسبة لكل العمل الذي يتم فيه الصعود من العالم المحيط الحدسي والتجارب والقياسات التي يتعين إنجازها فيه باتجاه الأقطاب المثالية. أما **الفيزيائيون الرياضيون** الذين استوطنوا في الدائرة الزمانية ـ المكانية التي تم تحسيبها، أو في الوقت نفسه في **العلم الكلي** الذي يقوم بالصورنة فيعالجون الصيغ الرياضية ـ الفيزيائية التي تقدِّم لهم كما لو كانت تشكيلات خالصة خاصة للعلم (Mathesis) الصوري محتفظين بالطبع بالثوابت التي تظهر فيها من حيث هي قوانين دالية للطبيعة **الواقعية** كعناصر لامتغيرة (invariant). إنهم يستخلصون، آخذين بعين الاعتبار «كل القوانين الطبيعية التي تم إثباتها أو التي يتم التعامل معها كفروض»، بناءً على كل نسق القوانين الصوري لهذا العلم القائم رهن إشارتهم، النتائجَ المنطقية التي على المجرِّبين تقبل حصيلتها. لكنهم يقومون أيضاً بصياغة الإمكانيات المنطقية المتوفرة لافتراضات جديدة ينبغي أن تكون منسجمة مع كلية الافتراضات التي تعتبر صحيحة. وهكذا فهم يتكفلون بتحضير صور الافتراضات التي تبقى هي وحدها الآن مقبولة كإمكانيات افتراضية لتأويل الانتظامات السببية التي تسجل من الآن فصاعداً تجريبياً بواسطة الملاحظة والتجريب، على أساس الأقطاب المثالية المنتمية لها، أي على [48] أساس قوانين دقيقة. لكن الفيزيائيين المجربين هم أيضاً يتوجهون في عملهم دائماً نحو أقطاب مثالية، نحو مقادير عددية، ونحو صيغ عامة. هذه إذن تحتل في بحث علم الطبيعة **كله** مركز الاهتمام. كل اكتشافات الفيزياء القديمة، وكذلك الجديدة، هي اكتشافات في عالم الصيغ الذي ينسب للطبيعة إن جاز التعبير.

إن معنى هذه الصيغ يكمن في مثاليات، في حين أن كل الإنجاز الشاق باتجاهها هو مجرد طريق نحو هدف. وهنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تأثير تَقنَنَة العمل الفكري الرياضي ـ

الصوري التي وصفناها سابقاً: تحوله من تفكير يجرب، ويكتشف، ويصوغ نظريات تركيبية أحياناً في عبقرية بالغة إلى تفكير بمفاهيم محوَّرة، بمفاهيم «رمزية». بذلك يصبح التفكير الهندسي المحض أيضاً فارغاً، وعند تطبيقه على الطبيعة الواقعية يصبح أيضاً تفكير علم الطبيعة فارغاً. علاوة على ذلك تتمكن التَّقنَنَة من كل المناهج الأخرى الخاصة بعلم الطبيعة. لا نقصد فقط أن هذه المناهج اتخذت فيما بعد طابعاً «ميكانيكياً». إن كل منهج يميل بمقتضى ماهيته إلى أن يتخذ مع تقننته طابعاً سطحياً(*). هكذا خضع إذن علم الطبيعة عدة مرات إلى تحويل وحجب للمعنى. كل التفاعل بين الفيزياء التجريبية والفيزياء الرياضية وكذا العمل الفكري الجبار الذي لا زال ينجَز هنا بالفعل يجري **في أفق متحول للمعنى**. أكيد أن المرء هنا يعي إلى حد ما الفرق بين الفن(**) (téchne) والعلم، لكن التمعن الارتدادي في المعنى الحق للطبيعة الذي يجب الحصول عليه بواسطة المنهج الذي له طابع الفن توقف منذ وقت جد مبكر. إنه لم يبلغ إلى مدى يسمح له حتى بإمكانية الرجوع إلى فكرة ترييض الطبيعة التي ارتسمت انطلاقاً من التأمل الغاليلي الخلاق، أي إلى ما أراده غاليليه وخلَفُه من هذه الفكرة وما أعطى معنى للعمل الذي حققوه.

(*) اتخذ طابعاً خارجياً أي سطحياً (sich veräußerlichen): كل منهج يتجه إلى أن يتخذ طابعاً تقنياً، وبالنتيجة سطحياً، أي إلى أن يمارس بمقتضى العادة دون استحضار المعنى الأصلي الذي يدين له بوجوده والذي منح له عند تدشينه.

(**) فن (téchne): يستعمل هوسرل هذه الكلمة اليونانية بمعناها الأصلي، أي بمعنى المعرفة العملية التي توجه الصانع أو الحرفي والتي تتجلى في ألفة الصانع مع موضوعاته ودرايته بها، مما يسمح بنوع من المهارة في إنتاج الأشياء التي يريد إنتاجها.

ح) عالم العيش كأساس معنى منسي لعلم الطبيعة

[49] لكن مما له هنا أهمية بالغة أن نلاحظ ما جرى مع غاليليه من دسٍّ(*) لعالم المثاليات الذي هو تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعي الوحيد، المعطى واقعياً في الإدراك، عالم التجربة الفعلية والممكنة - عالم عيشنا اليومي. هذا الدس سرعان ما توارثه الخلفُ، فيزيائيو القرون اللاحقة كلها.

كان غاليليه فيما يتعلق بالهندسة الخالصة هو ذاته وريثاً .**الهندسة الموروثة** والكيفية الموروثة للتخيل والبرهان الحدسيين وللتركيبات «الحدسية» لم تكن هي **الهندسة الأصلية**، بل أصبحت هي ذاتها في هذه «الحدسية» **فارغة من المعنى**. كانت الهندسة القديمة هي أيضاً على كيفيتها فناً (téchne) بعيداً عن المنابع الأصلية للحدس المباشر الفعلي، والتفكير الحدسي الأصلي التي استقى منها في البداية ما يسمى بالحدس الهندسي، أي الحدس الذي يعمل بواسطة المثاليات، معناه(**). كانت هندسة المثاليات مسبوقة بالفن العملي لقياس الأرض الذي لم يكن يعرف شيئاً عن المثاليات. لكن هذا

(*) دس (Unterschiebung): يعني الفعل (unterschieben) في العادة نسَب شيئاً ما (سلبياً في الغالب) خلسة وبكيفية غير مبررة إلى شخص ما. يرى هوسرل أنه ابتداء من غاليليه بدأ عالم المثاليات الرياضية - الفيزيائية، الذي ليس في الأصل سوى تركيب نظري منطقي، يوضع أو يُدَس محل العالم المعطى فعلياً في التجربة الحدسية اليومية. إن عالم المثاليات يعتبر هو العالم الحقيقي، أما عالم التجربة اليومية فيعتبر مجرد تعبير تقريبي عنه يشوهه بهذه الدرجة أو تلك.

(**) إن الحدس الهندسي الذي يطلق عليه أحياناً الحدس الخالص، مثلاً حدس الأشكال الهندسية والعلاقات بينها يرتبط بالإمثال، وهو ليس حسب هوسرل حدساً أصلياً مباشراً. إن الحدس الأصلي المباشر هو الحدس الذي ينتمي لعالم العيش، والذي يتم دائماً في وضعيات ذاتية - نسبية، إنه لا يتعلق إذن بموضوعات مثالية محددة بكيفية دقيقة وموضوعية كما هو الشأن بالنسبة لموضوعات الحدس الهندسي. هذا الحدس المباشر هو أساس المعنى بالنسبة للحدس الهندسي.

الإنجاز قبل الهندسي كان أساس المعنى بالنسبة للهندسة، وكان أساساً للابتكار الكبير للإمثال الذي يشمل في الوقت نفسه ابتكار العالم المثالي للهندسة أو منهج التحديد المموضِع للمثاليات بواسطة التركيبات المبدِعة «للوجود الرياضي». لقد كان تقصيراً وبيلاً من غاليليه أنه لم يتساءل ارتدادياً عن الإنجاز الأصلي المانح للمعنى الذي يشتغل بوصفه إمثالاً على الأرضية الأصلية لكل الحياة النظرية والعملية ـ على العالم الحدسي المباشر (وهنا خاصة على عالم الأجسام الحدسي التجريبي) ـ منشئاً التشكيلات المثالية الهندسية. وبكيفية أدق لم يتأمل كيف أن التعديل الحر لهذا العالم وأشكاله في الخيال لا يمكن أن يعطي إلا أشكالاً حدسية ـ تجريبية ممكنة لا الأشكال الدقيقة؛ ولم يتأمل الحافز والإنجاز الجديد الذي تطلب الإمثال الهندسي. هذه الإنجازات **لم تبق** بالنسبة للمنهج الهندسي **الموروث تشتغل في حيوية**، ناهيك بأن تكون قد رُفعت تأملياً إلى الوعي النظري بصفتها المناهج التي تنتج داخلياً معنى الدقة. وهكذا أمكن أن يظهر أن الهندسة توفر، في «حدس» قبلي خاص بها بداهي مباشرة، وبالنتيجة في تفكير إجرائي، حقيقةً مطلقة مستقلة قابلةً ـ [50] تلقائياً ـ من حيث هي كذلك للتطبيق دون مشاكل. لقد بقي محجوباً عن غاليليه، وفي الوقت اللاحق أن هذا الاعتقاد التلقائي مجرد مظهر ـ كما أبرزناه أعلاه بكيفية إجمالية خلال تأويل فكرة غاليليه، ونحن أنفسنا نفكر معه ـ وأن تطبيق الهندسة له أيضاً منابع معناه المعقدة. هكذا ابتدأ مباشرة مع غاليليه دسّ الطبيعة التي تمت أمثلتها محل الطبيعة الحدسية قبل العلمية.

هكذا إذن يتوقف كل تأمل ظرفي (وأيضاً «فلسفي») يعود من العمل الفني إلى معناه الحق دائماً عند الطبيعة المثالية، دون مواصلة التأمل جذرياً إلى الغاية الأخيرة التي يريد خدمتَها منذ البداية علمُ

الطبيعة الجديد الذي نشأ عن الحياة قبل العلمية وعالمها المحيط مع الهندسة التي لا يمكن فصلها عنه، هذه الغاية التي يجب أن تكمن في **هذه الحياة** ذاتها، وأن تتعلق بعالم العيش. إن الإنسان الذي يعيش في هذا العالم، وضمنه الإنسان الباحث في الطبيعة، لا يمكن أن يضع كل أسئلته العملية والنظرية إلا **عليه**، ولا يمكن أن يتعلق نظرياً إلا به **هو**، في آفاقه المجهولة المفتوحة إلى اللانهاية. كل معرفة بالقوانين لا يمكن أن تكون إلا معرفة بتنبؤات، يجب إدراكها في انتظامها تتعلق بسير ظواهر التجربة الفعلية والممكنة، وهي تنبؤات ترتسم مسبقاً أمامه مع توسيع التجربة بواسطة ملاحظات وتجاريب(*) نسقية تنفذ إلى الآفاق المجهولة، ويتم تأكيدها في صورة استقراءات. نعم، إن الاستقراء اليومي يصبح استقراءً حسب منهج علمي، لكن هذا لا يغير في شيء المعنى الجوهري للعالم المعطى مسبقاً كأفق لكل الاستقراءات التي لها معنى. هذا العالم هو ما نجده أمامنا كعالم لكل الوقائع المعروفة والمجهولة. إنه إليه، إلى عالم التجربة الحدسية فعلياً، تنتمي الصورة المكانية ـ الزمانية مع كل الأشكال الجسمية التي تندرج فيها، فيه نعيش نحن أنفسنا حسب كيفية وجودنا الجسدية(**) الشخصية. لكننا لا نجد هنا شيئاً من المثاليات الهندسية، ولا المكان الهندسي، ولا الزمان الرياضي مع كل أشكالهما.

هذه ملاحظة مهمة ولو أنها مبتذلة جداً. لكن هذا الابتذال تم

(*) تجاريب (Experimente): جمع تجريب بمعنى التجربة المخبرية.

(**) جسدي (leiblich). نترجم (Leib) بكلمة «جسد» تمييزاً له عن «الجسم» (Körper). إن الجسد ينتمي من جهة إلى عالم الأشياء أو العالم الجسمي، لكنه من جهة أخرى أقرب إلي من أي موضوع آخر، فالجسد هو بكيفية أولية جسدي أنا الذي يلعب بصفته عضواً للإدراك الحسي دوراً أساسياً في بناء العالم الجسمي وفي بناء الأنا الآخر.

[51] بالذات طمسه من قِبل العلم الدقيق ومنذ الهندسة القديمة، وذلك بالضبط بواسطة دس الإنجاز المنهجي للإمثال محل ما هو معطى مباشرة بصفته الواقع الذي يفترضه كل إمثال، معطى في تأكيد لا يمكن مجاوزته من حيث نوعه. هذا العالم الحدسي فعلياً، عالم التجربة الفعلية والممكنة، الذي تجري فيه عملياً حياتنا كلها، يبقى على ما هو عليه دون تغيير في بنية ماهيته، في أسلوبه السببي العيني **الخاص**، سواء كان ما نقوم به خلواً من الفن أو فناً. وهكذا فهو أيضاً لا يتغير بابتكار فن خاص هو الفن الهندسي والغاليلي الذي يسمى هنا الفيزياء. ماذا ننجز بواسطة هذا الفن بالفعل؟ إننا ننجز بالضبط **تنبؤاً** يتوسع إلى اللانهاية. على التنبؤ، وبتعبير آخر: على الاستقراء تستند الحياة كلها. يقوم اليقين من الوجود في كل تجربة بسيطة بالاستقراء بكيفية بدائية. إن الأشياء «المرئية» هي دائماً أكثر مما نراه منها «فعلياً وحقاً». فعل الرؤية، الإدراك يعني حسب ماهيته أن نمتلك الشيء ذاته، وفي نفس الوقت أن نمتلكه **مسبقاً** ونقصده **مسبقاً**(*). كل ممارسة تتضمن مع مساعيها استقراءات، إلا أن المعارفَ الاستقرائية المعتادة، وحتى تلك المصوغة صراحة والمؤكدة (التنبؤات)، «خاليةٌ من الفن»، وذلك في مقابل الاستقراءات

(*) استقراء (Induktion): إن عملية الاستقراء لا تمارَس في العلم فقط، بل تمارس كذلك بكيفية صريحة وضمنية في الحياة اليومية في العالم. يتأسس الاستقراء على الطابع الأفقي للعالم. إن كل ما يعطى لنا في تجربتنا اليومية يعطى في الأفق المفتوح للعالم، أي يحيل ضرورة إلى إمكانيات أخرى للتجربة لا أحققها حالياً، ولكنني أستطيع أن أحققها. وحتى يقيني من وجود هذا الموضوع الذي أدركه الآن يتوقف على استقراء مستبِق أقوم به بكيفية بدائية، لأن الموضوع لا يعطى لي أبداً بكامله في أي إدراك، إنني أدرك دائماً جانباً، مظهراً أو مقطعاً منه، ومع ذلك أعتقد ضمنياً ومسبقاً بأن هذا الموضوع بكامله موجود، لأنني أعي أن الجانب الذي أدركه من الموضوع يحيل ضرورة إلى جوانب أخرى أستطيع أن أدركها فعلياً، أي لأنه قائم في أفق مفتوح يمكنني داخله متابعة تجربتي.

«المنهجية» الفنية التي يمكن في منهج الفيزياء الغاليلية رفع قدرتها الإنجازية إلى اللانهاية.

إن الترييض الذي تقوم به الهندسة وعلم الطبيعة يُفصِّل لعالم العيش ـ للعالم الذي يعطانا فعلياً دائماً في حياتنا العينية في العالم ـ في اللانهائية المفتوحة للتجارب الممكنة **لباساً من الأفكار** يناسبه، إنه لباس من الحقائق تسمى علميةً موضوعيةً، أي إننا نركب، بواسطة منهج يمكن تطبيقه (كما نأمل) فعلياً وفي كل التفاصيل ويتأكد باستمرار، في البداية استقراءات عددية محدَّدة للملاءات الحسية الفعلية والممكنة التي تملأ الأشكال الحدسية ـ العينية لعالم العيش، وبذلك بالذات نبلغ إمكانيات للتنبؤ بحوادث عينية في عالم العيش الحدسي لم تعط بعدُ أو لن تعطى أبداً فعلياً، إنه تنبؤ يتخطى إنجازات التنبؤ اليومي بكيفية لامتناهية(*).

[52] إن لباس الأفكار الذي هو «الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي» أو أيضاً **لباس الرموز**، لباس النظريات الرمزية ـ الرياضية، يشمل «كطبيعة واقعية موضوعية» كل ما **يمثل** بالنسبة للعلماء، وكذلك لمن له تكوين ثقافي، عالَمَ العيش، **ويغلفه بتنكر**(**). هذا اللباس من الأفكار يجعلنا نضفي **وجوداً حقيقياً** على ما هو مجرد **منهج** ـ المنهج الذي ليس موجوداً إلا من أجل تحسين التنبؤات الفضفاضة، التي هي وحدها ممكنة أصلياً في مجال التجربة الفعلية والممكنة في عالم

(*) الاختلاف الأساسي بين الاستقراء اليومي والاستقراء العلمي يتجلى في أن الأول يتم بكيفية بدائية مما يجعله فضفاضاً وعائماً من جهة ومحدود المدى من جهة ثانية، في حين أن الاستقراء العلمي يتم بأساليب منهجية فنية، ويؤدي إلى نتائج دقيقة وبعيدة المدى.

(**) إن الصيغ العلمية هي بمثابة لباس يمثِّل (vertreten) عالم العيش (أي ينوب عنه ويحل محله)، لكنه في لباس تنكري نفسه، إنه يغلف عالم العيش ويجعله يبدو بكيفية مخالفة لحقيقته (verkleiden).

العيش، وتعويضها بتنبؤات «**علمية**» في مسلسل لامتناه: إضفاء لباس الأفكار التنكري أدى إلى أن **المعنى الحق للمنهج، للصيغ، «للنظريات»** بقي **غير مفهوم**، وإلى أنه لم يُفهم **أبداً** عند النشأة الساذجة للمنهج.

هكذا لم يتم أبداً الوعي **بالمشكل الجذري** الذي هو كيف أصبحت هذه السذاجة ولا زالت ممكنة فعلاً كواقعة تاريخية حية، وكيف أمكن أن ينشأ منهج يتجه فعلياً نحو هدف الحل النسقي لمهمة علمية لامتناهية وأن يثمر بذلك نتائج لا شك فيها، ثم كيف استطاع أن يبقى مفيداً عبر القرون، دون أن يمتلك أي أحد فهماً فعلياً للمعنى الحق وللضرورة الداخلية لإنجازاته. كان هناك إذن ولا زال غياب للبداهة الحقة التي يمكن فيها للعارف ـ المنجِز أن يحاسب ذاته ليس فقط بصدد الجديد الذي يعمله وبصدد ما يشتغل به، بل كذلك بصدد متضمنات المعنى التي انغلقت بفعل الترسب أو التقليد(*)، أي بصدد الافتراضات الدائمة لتشكيلاته، مفاهيمه، قضاياه، نظرياته. ألا يشبه العلم ومنهجه آلة تنجز كما هو جلي أشياء مفيدة جداً، آلة موثوقاً بها، يمكن لأي شخص أن يتعلم كيف يستعملها بشكل سليم دون أدنى فهم للإمكانية والضرورة الداخليتين لهذا النوع من الإنجازات؟ لكن هل كان من الممكن وضع تصميم مسبق للهندسة، وللعلم، كما نضعه لآلة ما، انطلاقاً من فهم كامل ـ علمي ـ بمعنى مشابه؟ ألا يقود ذلك إلى تراجع إلى اللانهاية (regressus in infinitum)؟

[53] وأخيراً ألسنا أمام مشكل ينتمي إلى السلسلة نفسها التي ينتمي

(*) التقليد (die Traditionalisierung): بمعنى تحول المنهج إلى إرث تقليدي أو اتخاذه طابعاً تقليدياً، أي تحوله إلى منهج يمارس بمقتضى العادة دون استحضار المعنى الأصلي الذي اتخذه عند تدشينه.

إليها مشكل الغرائز بالمعنى المعتاد؟ أليس هو **مشكل العقل الخفي** الذي لا يعرف ذاته كعقل إلا عندما يصبح متجلياً؟

إن غاليليه الذي اكتشف ـ أو حتى ننصف الممهدين له: الذي أكمل اكتشاف ـ الفيزياء، وبالنتيجة الطبيعة الفيزيائية، هو **عبقري في الاكتشاف والإخفاء معاً**، فقد اكتشف الطبيعةَ الرياضية، أي الفكرةَ المنهجية، وفتح الطريق أمام عدد لامتناه من المكتشفين والاكتشافات في مجال الفيزياء. اكتشف في مقابل **السببية الشاملة للعالم الحدسي** (بصفتها صورة هذا العالم اللامتغيرة) ما يسمى منذ ذاك دون تردد **القانون السببي**، «الصورة القبلية» **للعالم «الحقيقي»** (المثالي الرياضي)، «قانون القانونية الدقيقة» الذي يجب حسبه أن يخضع **كل حادث في** «الطبيعة» ـ المثالية ـ **لقوانين دقيقة**. هذا كله اكتشاف ـ إخفاء، ونحن نعتبر ذلك إلى اليوم حقيقة محضة. وحتى النقد الثوري الفلسفي المزعوم الذي توجهه الفيزياء النووية الجديدة «للقانون السببي» الكلاسيكي لا يغير مبدئياً من هذا الأمر. ذلك أنه رغم كل ما هو جديد يبدو لي أن الأمر **الجوهري والمبدئي** يبقى قائماً: **الطبيعة الرياضية في ذاتها** المعطاة في صيغ والتي يتعين تأويلها انطلاقاً من الصيغ(*).

إنني أستمر في اعتبار غاليليه **بكل جدية** قمة المكتشفين العظام

(*) إن نسيان عالم العيش كأساس لمعنى كل معرفة علمية ونسيان الإنجازات الخلاقة التي أدت إلى نشأة الفيزياء الحديثة وفكرتها المؤسِّسة يؤدي إلى الاعتقاد بأن الطبيعة الرياضية ـ الفيزيائية، أي الطبيعة كما تعبر عنها وتتمثلها الصيغ والنظريات الفيزيائية، هي الطبيعة الحقيقية، أي الطبيعة كما هي في ذاتها قبل كل تدخل علمي منهجي. وهكذا يُعتقد أن الطبيعة هي في ذاتها رياضية. على خلاف ذلك يرى هوسرل أن الطبيعة الفيزيائية ـ الرياضية ليست هي الطبيعة الحقيقية، بل هي مجرد تركيب نظري منهجي يستمد معناه من بداهات عالم العيش ومن إنجازات خلاقة للوعي. لكن هوسرل لا يريد بهذا الحكم أن يضع صحة الصيغ والنظريات العلمية موضع سؤال أو شك، بل هو فقط يريد أن يعود بها إلى منابعها الأصلية.

في العصر الحديث، كما أنني معجب طبعاً بكل جدية بالمكتشفين العظام للفيزياء الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية و**بإنجازهم الفكري** الذي ليس أبداً مجرد إنجاز **ميكانيكي**، بل إنه بالفعل **مدهش للغاية**. إننا لا نحط أبداً من قيمة هذا الإنجاز عندما نبين أنه فن، وعندما نوجه له **نقداً مبدئياً** يبرز أن المعنى الحق الأصلي والأصيل لهذه النظريات بقى **خفياً** عن الفيزيائيين بمن فيهم عظماؤهم وأكثرهم عظمة، وأنه كان يجب أن يبقى خفياً عليهم. إن الأمر لا يتعلق بمعنى تم إقحامه خلسة بكيفية ميتافيزيقية وتأملية، بل بالمعنى الذي هو، في بداهة **مقنعة غاية الإقناع**، معناها **الحق**، معناها الفعلي الوحيد، في مقابل معنى **المنهج** الذي يتجلى أسلوبه الخاص للفهم في الاشتغال **بالصيغ** وتطبيقها **العملي**، أي **التقنية**. [54]

لا يمكن أن نظهر كيف يبقى ما قيل لحد الآن مع ذلك وحيد الجانب، ولا آفاق المشاكل التي لا يوفيها حقها رغم أنها تقود إلى أبعاد جديدة والتي لا يكشفها إلا تمعن حول عالم العيش هذا وحول الإنسان كذات له، إلا عندما نتقدم أكثر في إيضاح التطور التاريخي انطلاقاً من محركاته الداخلية.

ط) وقوع التباسات وبيلة نتيجة لغموض معنى التريض

مع تأويل غاليليه للطبيعة تأويلاً رياضياً محوِّراً لمعناها، ترسخت نتائج مغلوطة لم تبق منحصرة في مجال الطبيعة، كان ذلك التأويل يوحي بهذه النتائج إلى درجة أنها هيمنت إلى يومنا هذا على كل التطورات اللاحقة التي عرفها اعتبار العالم. أعني هنا نظرية غاليليه المشهورة عن **الطابع الذاتي المحض للكيفيات الحسية النوعية**، تلك النظرية التي صاغها هوبز (Hobbes) فوراً بعد ذلك بكيفية منسجمة كنظرية تثبت الطابع الذاتي لكل الظواهر العينية في

العالم والطبيعة الحدسيين الحسيين عموماً. لا توجد الظواهر، حسب هذه النظرية، إلا في الذوات؛ وهي توجد فيها كمجرد نتائج سببية للعمليات التي تجري في الطبيعة الحقيقية التي لا توجد بدورها إلا في خصائص رياضية. إذا كان العالم الحدسي لحياتنا مجرد عالم ذاتي، فإن كل حقائق الحياة قبل العلمية وغير العلمية التي تمس الوجود الواقعي لهذه الحياة تفقد قيمتها. وهي ليس لها من أهمية إلا باعتبار أنها تعلن في غموض، ولو بكيفية خاطئة، عن وجود في ذاته يقوم خلف عالم التجربة الممكنة هذا، ويتعالى عليه.

لنتأمل بعد ذلك عن قرب نتيجة أخرى للتكوين الجديد للمعنى: يتعلق الأمر بتأويل ذاتي للفيزيائيين نشأ «كاقتناع تلقائي» عن ذلك التكوين وكان إلى وقت قريب مسيطراً تماماً:

إن الطبيعة رياضية في «وجودها في ذاته الحقيقي». تعطينا [55] الرياضيات **الخالصة** للصورة المكانية ـ الزمانية في بداهة **قطعية** معرفة لها صلاحية عامة لامشروطة بطبقة من قوانين هذا الوجود في ذاته: تعطيها القوانين الأولية الأكسيومية للتركيبات القبلية بكيفية مباشرة، وبقية القوانين في توسطات لانهائية. إننا نمتلك بالنسبة للصورة المكانية ـ الزمانية للطبيعة **القدرة «الفطرية»** (كما سيقال فيما بعد) على أن نعرف بكيفية محددة الوجود الحقيقي في ذاته كوجود له طابع المثالية الرياضية (قبل كل تجربة فعلية). وهذا يعنى ضمنياً أنها هي ذاتها فطرية لدينا.

والأمر يختلف عن ذلك بالنسبة **للقانونية الطبيعية** العينية الشاملة، رغم أنها هي أيضاً رياضية كليا. إننا نبلغها بعدياً (a posteriori) في استقراء ينطلق من معطيات التجربة الواقعية. هكذا تقف الرياضيات القبلية للأشكال المكانية ـ الزمانية وعلم الطبيعة الاستقرائي ـ رغم أنه يطبق الرياضيات الخالصة ـ إزاء بعضهما في

تمايز حاد يُعتقد أنه مفهوم تماماً. أو بعبارة أخرى: تختلف العلاقة الرياضية الخالصة بين الأساس والنتيجة بصرامة عن العلاقة بين الأساس الواقعي والنتيجة الواقعية(*)، أي عن علاقة السببية الطبيعية.

ومع ذلك سيفرض ذاتَه تدريجياً شعورٌ مزعجٌ **بالغموض** إزاء العلاقة بين **رياضيات الطبيعة ورياضيات الصورة المكانية ـ الزمانية** التي تنتمي مع ذلك إليها، بين هذه الرياضيات «**الفطرية**» **وتلك التي ليست فطرية**. هكذا يعتقد المرء أن المعرفة التي تقدمها الرياضيات الخالصة لا يشوبها، بالمقارنة مع المعرفة المطلقة التي ننسبها للإله الخالق، إلا نقص واحد هو أنها، وإن كانت باستمرار بداهية مطلقاً، إلا أنها تحتاج إلى مسلسل نسقي لكي تحقق معرفياً كل ما «يوجد» من أشكال في الصورة المكانية ـ الزمانية، أي لكي تحققه كرياضيات صريحة. أما بصدد ما يوجد بكيفية عينية في الطبيعة فليست لدينا أي بداهة قبلية؛ إن كل رياضيات الطبيعة باستثناء الصورة المكانية ـ الزمانية يجب استقراؤها من وقائع التجربة. لكن أليست الطبيعة في ذاتها رياضية كلياً، ألا يجب أن تفكَّر هي أيضاً كنسق رياضي موحد، أي أن تكون قابلة لأن تُعرَض فعلياً في رياضيات موحدة للطبيعة: بالضبط في تلك التي يبحث عنها هي وحدها علم الطبيعة دائماً، يبحث عنها بصفتها متضمنة في نسق من القوانين «أكسيومي» في شكله، لكن أكسيوميته هي دائماً مجرد فرضية، أي لا يمكن أبداً بلوغه فعلياً؟ لماذا لا يمكن ذلك، لماذا ليس لنا أمل في اكتشاف [56]

(*) الأساس والنتيجة (Grund und Folge): في الرياضيات: المقدمة أو المبدأ والنتيجة المستخلصة منه؛ في الفيزياء: السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. العلاقة بين المقدمة والنتيجة لها في الرياضيات طابع الضرورة القبلية، أما العلاقة بين السبب والنتيجة في الفيزياء فلها طابع بعدي. لهذا، فإن العلاقة بين الرياضيات الخالصة والرياضيات المطبقة على الطبيعة تتسم بالغموض.

النسق الأكسيومي الخاص بالطبيعة كنسق لأوليات حقة تتوفر على بداهة قطعية؟ هل لأنه تنقصنا هنا واقعياً القدرة الفطرية؟

يوجد الفرق السالف «واضحاً تماماً» في شكل معنى الفيزياء ومنهجها الذي اتخذ سلفاً طابعاً سطحياً(*) تقنياً كثيراً أو قليلاً: إنه الفرق بين الرياضيات «الخالصة» (القبلية) والرياضيات «المطبَّقة»، بين «الوجود الرياضي» (بمعنى الرياضيات الخالصة) والوجود الواقعي الذي له صورة رياضية (حيث يكون الشكل الرياضي مكوِّناً واقعياً لخصائص الوجود الواقعي). ومع ذلك فإن عبقرياً فائقاً مثل لايبنتز جابه هو ذاته طويلاً مشكل إدراكِ هذا الوجود وذاك - أي شمولياً وجود الصورة المكانية - الزمانية بصفتها هندسية محضة، ووجود الطبيعة الرياضية الشاملة مع صورتها الواقعية - الفعلية - في معناه الصحيح وفهمِ العلاقة الصحيحة بينهما.

سيكون علينا فيما بعد أن نهتم بتفصيل بالدور الذي لعبه هذا الغموض بالنسبة للمشكل الكانطي للأحكام التركيبية قبلياً، وفي تمييزه بين الأحكام التركيبية التي تقدمها الرياضيات الخالصة، وتلك التي يقدمها علم الطبيعة.

هذا الغموض سيشتد ويتغير فيما بعد مع نشأة الرياضيات الصورية الخالصة وتطبيقها المنهجي المطرد. سيختلط «المكان» و«التعددية الإقليدية» المعرَّفة بكيفية **صورية** محضة، ستختلط **الأولية** الحقة (Axiom) (وذلك في المعنى المعتاد قديماً للكلمة) كقاعدة مثالية للصلاحية اللامشروطة مدرَكةً في بداهة التفكير الهندسي المحض أو أيضاً التفكير الحسابي المنطقي المحض و«**الأولية**» **غير الحقة**، وهذه كلمة لا تدل في نظرية التعدديات إطلاقاً على أحكام

(*) انظر الهامش (*) ص 103.

(«قضايا»)، بل على صور القضايا كمكونات لتعريفِ «تعدديةٍ» يتعين تركيبها صورياً دون تناقض داخلي.

ي) الدلالة المبدئية لمشكل أصل علم الطبيعة الرياضي

نتجت هذه الإبهامات هي أيضاً، مثل تلك التي أظهرناها سابقاً، **عن التحول الذي طرأ على تكوين المعنى الحي الأصلي،** [57] وبالنتيجة على وعي المهمة الحي الأصلي الذي نشأ عنه المنهج في معناه الخاص في كل حال. وهكذا، فإن المنهج الناشئ، التحقيق التدريجي للمهمة، هو كمنهج فن (téchne) يتم توارثه، لكن لا يتم بذلك توارث معناه الحقيقي تلقائياً. ولذلك بالذات فإن مهمة وإنجازاً نظريين، مثل المهمة والإنجاز النظريين لعلم الطبيعة (وعلم العالَم عموماً)، لا يستطيعان التحكم في لانهائية تيمتهما إلا بواسطة لانهائيات للمنهج، ولا يستطيعان التحكم في هذه اللانهائيات أيضاً إلا بواسطة تفكير وعمل تقني مفرغ من المعنى، لا يمكن أن يكون لهما، وبالنتيجة أن يبقى لهما، فعلياً وأصلياً معنى إلا **إذا** أنشأ العالم في نفسه القدرة على أن **يسأل ارتدادياً** عن **المعنى الأصلي** لكل تشكيلات المعنى والمناهج التي يتوفر عليها: عن **المعنى التاريخي للتدشين،** وخاصة عن معنى كلِّ **المعاني الموروثة** التي تم تبنيها دون تمحيص، وكلِّ تلك التي انضافت إليها لاحقاً.

لكن الرياضي، عالم الطبيعة، وهو في أحسن الأحوال تقني في المنهج - الذي يدين له باكتشافاته، وهي وحدها ما يسعى إليه - عبقري للغاية، ليس في العادة مؤهلاً بأي حال للقيام بهذه التمعنات. إنه في المجال الفعلي لبحثه واكتشافه لا يدري أبداً أن كل ما يجب أن توضحه هذه التمعنات هو أصلاً في **حاجة إلى توضيح،** وذلك من أجل الاهتمام الحاسم للغاية بالنسبة للفلسفة والعلم، الاهتمام

بالمعرفة الحقيقية **للعالم ذاته**، **للطبيعة ذاتها**. وهذا بالضبط ما ضاع بفعل علم معطى تقليدياً تحول إلى فن (téchne)، إذا ما كان قد لعب أصلاً دوراً محدِّداً عند تدشينه. كل محاولة صادرة عن دائرة للبحث خارج الرياضيات وعلم الطبيعة توجه العالم إلى هذه التمعنات تُرفَض بدعوى أنها «ميتافزيقا». إن الخبير الذي كرس حياته لهذه العلوم يجب أن يعرف هو ذاته على أفضل وجه ـ هذا ما يبدو له مقنعاً ـ ما يسعى إليه في عمله وما ينجزه. أما الحاجات الفلسفية («فلسفية ـ رياضية»، «فلسفية متعلقة بعلم الطبيعة»)، التي تنشأ أيضاً لدى هؤلاء الباحثين انطلاقاً من حوافز تاريخية لا زال يتعين فيما بعد توضيحها، [58] فتتم تلبيتها من قِبلهم هم أنفسهم بكيفية ترضيهم، لكن يتم ذلك بحيث إن كل البعد الذي يجب التساؤل داخله لا تتم رؤيته إطلاقاً، وبالنتيجة لا تتم مساءلته تماماً.

ك) الطابع المنهجي لتأويلنا

خدمة لقصدنا العام نقول هنا في الختام كلمة عن **المنهج** الذي اتبعناه في التأملات المتشابكة جداً لهذه الفقرة. إن التمعنات التي أقدمنا عليها من أجل الوصول إلى فهم للذات ضروري جداً في وضعيتنا الفلسفية تطلبت وضوحاً بصدد **أصل الروح الحديثة**، وبالنتيجة ـ بحكم أهمية الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي التي لا تقدر حق قدرها ـ بصدد أصل هذه العلوم، وهذا يعني: وضوحاً بصدد الحافز الأصلي والحركة الفكرية اللذين قادا إلى تصور فكرتها عن الطبيعة، وانطلاقاً من ذلك إلى حركة تحقيقها في التطور الفعلي لعلم الطبيعة ذاته. مع غاليليه ظهرت هذه الفكرة لأول مرة كفكرة مكتملة إن جاز التعبير؛ لهذا ربطتُ باسمه كل التأملات (في إمثال وتبسيط للمسألة بكيفية ما)، رغم أن تحليلاً تاريخياً أدق كان عليه أن يرد الاعتبار لما تدين به أفكاره «للممهدين». (وسأستمر فيما بعد في

التصرف بكيفية مشابهة لأسباب وجيهة.) بالنظر إلى الوضعية التي وجدها أمامه والكيفية التي كان يجب بها أن تحفزه والتي حفزته بها حسب أقواله المشهورة يمكن بالفعل أن نسجل بسرعة بعض الأشياء، وبالتالي أن نفهم بداية كل العملية التي منحت لعلم الطبيعة معناه. لكننا نواجه هنا أيضاً تحويرات للمعنى وإخفاءات تعود للأزمنة التالية والأخيرة. ذلك أننا، نحن الذين نقوم بالتمعنات، نوجد نحن أنفسنا تحت **نفوذ هذه التحويرات** (ويحق لي أن افترض أن هذا ينطبق أيضاً على قرائي). إننا لا نتوفر في البداية على أي فكرة عن هذه التحويرات في المعنى ما دمنا خاضعين لها: نحن الذين مع ذلك نعتقد جميعاً أننا نعرف ما «هي» الرياضيات وعلم الطبيعة وماذا تنجز. فمن ذا الذي لا يعرف اليوم ذلك من المدرسة؟ لكن الإضاءة [59] الأولى للمعنى الأصلي لعلم الطبيعة الجديد وأسلوبه المنهجي الجديد تجعلنا نحس بشيء من تحويرات المعنى اللاحقة. وواضح أنها تؤثر هي أيضاً على تحليل الحوافز أو على الأقل تجعله صعباً.

إننا نوجد إذن في نوع من **الحلقة.** لا يمكن بلوغ فهم البدايات فهماً كاملاً إلا انطلاقاً من العلم المعطى في شكله الحالي، واعتماداً على نظرة ارتدادية إلى تطوره. لكن هذا التطور سيكون **كتطور للمعنى** أبكم إذا لم تُفهم **البدايات.** لا يبقى لنا سوى أن نتقدم ونتراجع في «**تعرج**»؛ كل حركة يجب أن تساعد الأخرى في تفاعل بينهما. الوضوح النسبي في جانب يلقي بعض الضوء على الجانب الآخر الذي ينعكس بدوره على الجانب المقابل. هكذا يجب في نوع من الاعتبار والنقد التاريخيين أن ننطلق من غاليليه (ثم مباشرة بعد ذلك من ديكارت) ونسير حسب التعاقب الزمني، لكن أن نقوم باستمرار **بقفزات تاريخية** لا تمثل إذن انحرافات عن الطريق بل ضرورات؛ وهي ضرورات إذا اضطلعنا كما قلنا بمهمة التمعن الذاتي التي نشأت عن وضعية «الانهيار» التي يعرفها زماننا مع «انهيار العلم»

ذاته. تتعلق هذه المهمة في المقام الأول بالتمعن حول المعنى الأصلي للعلوم الجديدة وقبل كل شيء لعلم الطبيعة الدقيق لأنه، كما سنتابع فيما بعد، كانت له منذ البداية وباستمرار ولا زالت له، في كل تحويراته للمعنى وتأويلاته الذاتية المضلة، أهميةٌ حاسمة في صيرورة ووجود العلوم الوضعية الحديثة، وكذلك الفلسفة الحديثة، بل وروح البشرية الأوروبية الحديثة على العموم(*).

ينتمي لمنهجنا شيء آخر: إن عدم استعمالنا أبداً لكيفية الكلام الخاصة بعلم الطبيعة سيثير القراء، خاصة المتشبعين منهم بعلم الطبيعة، بل وسيبدو لهم تقريباً كنوع من السطحية. إننا تجنبنا هذه الكيفية عن وعي. من الصعوبات الكبرى التي تواجه كيفية من التفكير [60] تسعى دائماً إلى أن تعطي الاعتبار «للحدس الأصلي»، وبالنتيجة لعالم العيش قبل العلمي وغير العلمي الذي يضم كل الحياة الفعلية بما في ذلك الحياة الفكرية العلمية ويغذيها باعتباره منبع كل تكوينات المعنى الفنية ـ أقول من هذه الصعوبات ضرورة اختيار الكيفية الساذجة التي تتكلم بها الحياة، لكن مع استعمالها بكيفية ملائمة حسب ما تقتضيه بداهة الإثباتات.

سيتضح تدريجياً، وأخيراً بشكل كامل، أن الرجوع السليم إلى سذاجة الحياة، لكن في تأمل انعكاسي يرتفع فوقها، هو الطريق الوحيد الممكن لتخطي السذاجة الفلسفية الكامنة في «علمية» الفلسفة التقليدية الموضوعية النزعة، الأمر الذي سيفتح بوابات البعد الجديد الذي ألمحنا إليه تكراراً.

(*) لهذا السبب يركز هوسرل على تحليل أو إعادة بناء المسلسل الذي قاد إلى نشأة علم الطبيعة الرياضي مع غاليليه. إن تحليلات هوسرل لا تهدف بالدرجة الأولى إلى تقديم مساهمة في فلسفة العلوم، بل إلى إضاءة الأزمة التي تعرفها البشرية الأوروبية والإمساك بجذورها العميقة.

يجب أن نضيف هنا بأن كل تحليلاتنا لا تساعد بمقتضى معناها على الفهم إلا في نسبية موقعها وأن تعبيرنا عن شكوك معتملة في الانتقادات المصاحبة (التي لا نكتمها، نحن أبناء الحاضر الذين ننجز الآن هذا التمعن) له وظيفته المنهجية التي تكمن في أن يهيئ أفكاراً ومناهج يجب أن تتبلور فينا تدريجياً كنتائج للتمعن وأن تساعد على تحررنا. كل التمعن الذي ينبع من أسس «وجودية» **نقدي** بالطبع. لكن لن يفوتنا أن نعطي لاحقاً للمعنى المبدئي لمسار تمعننا وللنوع الخاص لنقدنا شكلاً معرفياً انعكاسياً.

§ 10. سيطرة نموذجية علم الطبيعة كأصل للنزعة الثنائية.

عقلانية العالم على الطريقة الهندسية (more geometrico)

ينبغي علينا أن نبرز عنصراً أساسياً آخر في الكيفية الجديدة لاعتبار الطبيعة. إن غاليليه في نظرته المتجهة إلى العالم انطلاقاً من الهندسة وانطلاقاً مما يتجلى حسياً ويقبل الترييض **يجرد النظر** عن الذوات كأشخاص لهم حياة شخصية، وعن كل ما هو روحي بمعنى ما، وعن كل الخصائص الثقافية التي تكتسبها الأشياء في الممارسة البشرية. عن هذا التجريد تنتج الأشياء الجسمية المحضة، لكن هذه تؤخذ كوقائع عينية وتصبح في كليتها كعالم تيمةً. يمكن أن نقول [61] بالتأكيد إن فكرة الطبيعة **كعالم جسمي منغلق واقعياً على ذاته** لم تظهر إلا مع غاليليه. أدت هذه الفكرة، بجانب الترييض الذي أصبح يعتبر بسرعة كبيرة أمراً تلقائياً، إلى سببية طبيعية منغلقة على ذاتها يتحدد فيها كل حدث بكيفية مضبوطة ومسبقاً. جلي أن هذا مهد أيضاً **للنزعة الثنائية** التي ظهرت بعد قليل مع ديكارت.

يجب الآن أن نوضح على الخصوص بأن تصور الفكرة الجديدة «للطبيعة» كعالم جسمي معزول مغلق على ذاته واقعياً ونظرياً أدى

فوراً إلى تبدل كامل لفكرة العالم عموماً الذي انشطر إلى عالمين إذا صح التعبير: الطبيعة والعالم النفسي، بحيث إن هذا الأخير لا يعتبر طبعاً، بسبب نوع تعلقه بالطبيعة، عالماً مستقلاً. كانت للقدماء أبحاث ونظريات متفرقة عن الأجسام، لكنهم لم يعرفوا العالم الجسمي المغلق كتيمة لعلم طبيعي شامل. كما كانت لهم أبحاث عن النفس البشرية والحيوانية، لكن لم يكن من الممكن أن تنشأ لديهم سيكولوجيا بالمعنى الحديث - وهي سيكولوجيا وجدت أمامها طبيعة شاملة وعلماً شاملاً بالطبيعة، وبذلك فقط أمكن لها أن تتطلع إلى شمولية موازية، وذلك في حقل منتمٍ لها ومنغلق هو أيضاً على ذاته.

كان انشطار العالم وتبدل معناه نتيجة طبيعية **لنموذجية منهج علم الطبيعة**، أو بعبارة أخرى لنموذجية عقلانية علم الطبيعة، تلك النموذجية التي لم يكن في الواقع من الممكن تجنبها في بداية العصر الحديث. فترييض الطبيعة كما تم فهمه كفكرة ومهمة كان يتضمن افتراض أن تواجد المجموع اللامتناهي لأجسامها في الإطار المكاني - الزماني له في ذاته طابع رياضي عقلي؛ إلا أن علم الطبيعة، كعلم استقرائي، لا يمكن أن يبلغ الروابط الرياضية في ذاتها إلا بطرق استقرائية. وعلى أي حال فهو ذاته يتوفر على العقلانية العليا من حيث إنه علم يستقرئ ما هو رياضي ويخضع لتوجيه الرياضيات الخالصة. ألم يكن من الضروري أن يصبح هذا العلم [62] نموذج المعرفة الحقة؛ وإذا كان ينبغي بالنسبة له أن ينشأ خارج مجال الطبيعة علم حق، ألا يجب أن يقتدي هذا الأخير بنموذج علم الطبيعة، أو بتعبير أفضل: بنموذج الرياضيات الخالصة، إذا كان لنا ربما أيضاً في مجالات معرفية أخرى قدرة «فطرية» على بلوغ البداهة القطعية للأوليات والاستنتاجات؟ لا عجب إذن أن نجد عند ديكارت فكرة الرياضيات الشاملة. لقد ساهمت في ذلك بالطبع أيضاً القيمة الكبيرة للنجاحات النظرية والعملية التي ابتدأت مباشرة مع غاليليه.

هكذا اتخذت الفلسفة والعالم بكيفية متعالقة(*) وجهاً جديداً تماماً. إن العالم يجب أن يكون في ذاته عالماً عقلياً بالمعنى الجديد للعقلانية الذي استُمِدَّ من الرياضيات وبالنتيجة من الطبيعة المريَّضة، وبموازاة ذلك يجب إنشاء الفلسفة، العلم الشامل بالعالم، كنظرية عقلية موحدة **على الطريقة الهندسية** (More Geometrico).

§ 11. النزعة الثنائية بوصفها سبباً لعدم إدراك مشاكل العقل، وشرطاً لتخصص العلوم، وأساساً للسيكولوجيا ذات النزعة الطبيعية

لكن إذا كانت الطبيعة العقلية، كما يفهمها علم الطبيعة، عالماً جسمياً كائناً في ذاته، وهو الأمر الذي كان يعتبر - في الوضعية التاريخية المعطاة - أمراً طبيعياً، فإن العالم في ذاته يجب أن يكون **منشطراً** بكيفية خاصة، وبمعنى كان مجهولاً في السابق، إلى طبيعة في ذاتها وإلى كيفية في الوجود متميزة عنها: كيفية الوجود النفسي. وقد أدى ذلك في البداية، وحتى بالنظر إلى فكرة الإله القائمة انطلاقاً من الدين والتي لم يتم بأي حال التخلي عنها، إلى صعوبات حرجة. ألم يكن الإله مبدأً للعقلانية لا غنى عنه؟ ألا يفترض الوجود العقلي، وذلك في البداية كطبيعة، نظريةً عقلية وذاتاً تنجزها حتى يمكن أصلاً تصوره؛ ألا تفترض إذن الطبيعة والعالم في ذاته عموماً الإله من حيث هو العقل الذي له وجود مطلق؟ ألا يحظى هنا **الوجود النفسي**، كذاتية توجد لذاتها(**) بكيفية محضة، بمكانة

(*) هناك تعالق بين العالم باعتباره كلية الموجود والفلسفة باعتبارها العلم الشامل بالموجود. وعليه فإن تغير أحد طرفي التعالق يتم بموازاة مع تغير الطرف الآخر.

(**) لذاته (für sich): ترجمناها حرفياً بعبارة «الذاته»، تدل على ما يوجد لذاته أو من أجل ذاته ويتمتع بالاستقلال، وهذا هو المقصود هنا، فالذاتية توجد بكيفية مستقلة.

مفضلة داخل الوجود في ذاته؟ إن الأمر يتعلق بذاتية سواء أكانت إلهية أو بشرية.

إن فصل ما هو نفسي يؤدي عموماً إلى صعوبات متزايدة عندما [63] يتم الإحساس بمشاكل العقل. طبعاً لم تصبح هذه الصعوبات إلا فيما بعد ملحة لدرجة صارت معها تيمة مركزية للفلسفة في أبحاث كبيرة حول الفهم البشري، في «نقود(*) العقل». لكن قوة الحوافز العقلانية كانت لا تزال قائمة، وهكذا أقدم المرء، في كل مجال، وبثقة تامة، على التحقيق الشامل لفلسفة عقلانية. لم يكن ذلك دون أي نجاح في الوصول إلى معارف قيّمة دون شك، حتى إذا كانت هذه المعارف لا تطابق «بعدُ» المثَل، فقد كان بالإمكان تأويلها كدرجات تمهيدية. وهكذا أصبح إنشاء أي علم جزئي موجهاً تلقائياً من فكرةِ نظريةٍ عقليةٍ مناسبة له، وبالتالي من **حقل عقلي** في ذاته. إن تفرع الفلسفة إلى علوم متخصصة له، بناء على ذلك، معنى أعمق يرتبط فقط بالموقف الحديث. إن تخصصات الباحثين القدماء لم يكن من الممكن أن تسفر عن علوم متخصصة بالمعنى المعروف اليوم. لم ينشأ علم الطبيعة الغاليلية بفضل التخصص، بل إن العلوم الجديدة اللاحقة هي التي جزأت فكرة الفلسفة العقلية التي حفزها علم الطبيعة الجديد واستمدت منها حَمِيَّة تقدمها وغزوِها لمجالات جديدة، أي لمناطق جزئية مغلقة عقلياً داخل الكلية العقلية للكون.

طبعاً ظهرت منذ البداية، بمجرد أن أعلن ديكارت فكرة الفلسفة العقلية والفصل بين الطبيعة والروح، سيكولوجيا جديدة كمطلب أول، وذلك مع هوبز الذي كان معاصراً لديكارت. لقد كانت من أول وهلة، كما سبق أن بينا، سيكولوجيا من أسلوب غريب تماماً

(*) جمع نقد.

عن الأزمنة السابقة تمت صياغتها عينياً كأنثروبولوجيا سيكوفيزيائية في روح عقلانية.

لا يحق لنا أن نسمح للتعارض المألوف بين النزعة التجريبية والعقلانية أن يضللنا. إن النزعة الطبيعية لهوبز تريد أن تكون نزعة فيزيائية ونموذجها هو بالذات، مثل كل نزعة فيزيائية، العقلانية الفيزيائية(*).

[64] وهذا يصح أيضاً عن العلوم الحديثة الأخرى البيولوجية وغيرها. إن الانشطار الثنائي الذي نتج عن التصور الفيزيائي للطبيعة أدى إلى تكوينها في صورة فروع معرفية منشطرة. إن العلوم التي اهتمت في البداية بكيفية وحيدة الجانب ومحضة بما هو جسمي، أي العلوم البيوفيزيائية، كانت مجبرة في البداية على أن تتناول الكائنات العينية وصفياً وأن تجزئها وتصنفها حدسياً؛ لكن النظرة الفيزيائية النزعة إلى الطبيعة أدت إلى الاعتقاد التلقائي بأن الفيزياء عندما تبلغ إلى مدى أبعد «ستفسر» أخيراً كل هذه الأشكال العينية بكيفية فيزيائية - عقلية. وهكذا اعتبر ازدهار العلوم البيوفيزيائية الوصفية، وخاصة بمقتضى استثمارها بين حين وآخر لمعارف فيزيائية، كنجاح لمنهج علم الطبيعة المؤوَّل دائماً تأويلاً فيزيائياً.

أما فيما يتعلق بما هو نفسي، أي بما يتبقى بعد تنحية الجسم الحيواني وفي البداية البشري المنتمي إلى الطبيعة كقطاع مغلق، فإن نموذجية التصور الفيزيائي للطبيعة ومنهج علم الطبيعة أديا ـ منذ هوبز

(*) عندما أستعمل هنا وفي ما بعد تعبير «النزعة الفيزيائية» فإن ذلك يتم فقط في المعنى العام المفهوم من مسار أبحاثنا ذاتها، أي للدلالة على ضلالات فلسفية نشأت عن سوء تأويل المعنى الحقيقي للفيزياء الحديثة. الكلمة لا تشير هنا إذن بكيفية خاصة إلى «الحركة الفيزيائية النزعة» («دائرة فيينا»، «التجريبية المنطقية»).

ـ بكيفية مفهومة إلى اعتبار أن النفس لها كيفية للوجود مشابهة مبدئياً لكيفية وجود الطبيعة وأن السيكولوجيا تعرف ارتقاء نظرياً من الوصف إلى «التفسير» النظري الأخير مشابهاً لذلك الذي يوجد في البيوفيزياء، وذلك رغم نظرية ديكارت التي تقول بوجود «جوهرين» أحدهما جسمي والآخر نفسي يتمايزان انطلاقاً من صفات (Attribute) مختلفة أساساً. هذا **الإضفاء لصفات الطبيعة على ما هو نفسي** سينتقل عبر جون لوك (John Locke) إلى العصر الحديث كله حتى يومنا هذا. مما له دلالة هنا حديث لوك المجازي عن **الصفحة البيضاء** (White Paper)، عن **السبورة الممسوحة** (tabula rasa) التي تأتي إليها الانطباعات النفسية وتذهب بشكل منتظم مثل العمليات الجسمية في الطبيعة. لم يطور لوك هذه النزعة الطبيعية الجديدة ذات التوجه الفيزيائي بكيفية متواصلة ولم يفكرها إلى نهايتها كنزعة حسية وضعية. لكن مفعولها سيسري بسرعة وبكيفية مصيرية بالنسبة للتطورات التاريخية للفلسفة بأكملها. لكن على كل حال لم تكن السيكولوجيا الجديدة ذات النزعة الطبيعية منذ البدء مجرد وعد فارغ، [65] بل إنها ستدخل إلى الميدان في كتابات كبيرة بكيفية مؤثرة مع طموح إلى تأسيس دائم لعلم شامل.

يبدو في الظاهر أن كل العلوم الجديدة التي تحملها الروح نفسها، وعلى رأسها الميتافيزيقا أيضاً، قد نجحت. حيثما لم يكن من الممكن تحقيق العقلانية الفيزيائية جدياً، كما هو الحال في الميتافيزيقا بالذات، كان يتم اللجوء إلى تجاوزات غامضة باستعمال تحويرات لمفاهيم سكولائية. وأيضاً لم يتم في الغالب تفكير المعنى الموجِّه للعقلانية الجديدة بإمعان ودقة رغم أنه كان محرك كل الحركات. إن توضيحه بكيفية مدقَّقة كان هو ذاته جزءاً من العمل الفكري للفلسفة إلى حدود لايبنتز وكريستيان فولف (Christian

Wolff) . لدينا في كتاب (*Ethica*) لسبينوزا (Spinoza) مثال كلاسيكي على الكيفية التي اعتقدت بها النزعة العقلانية الطبيعية إمكانية بناء فلسفة نسقية - ميتافيزيقا، علم بالأسئلة العليا والأخيرة، بأسئلة العقل، لكن في وحدة مع أسئلة الواقع - **في نظام هندسي**.

لكن يجب فهم سبينوزا في معناه التاريخي بكيفية سليمة. إنه لسوء فهم تماماً أن نؤول سبينوزا حسب ما يظهر من منهجه البرهاني «الهندسي» للنظرة السطحية. إن بدايته كديكارتي جعلته طبعاً مقتنعاً تماماً بأن كلية الكائن عموماً، وليس الطبيعة فقط، يجب أن تكون نسقاً عقلياً موحداً. كان مسبقاً يعتبر ذلك أمراً طبيعياً. ينبغي أن يكون النسق الرياضي للطبيعة متضمناً في النسق الكلي، لكنه كجزء من النسق لا يمكن أن يكون قائماً بذاته. وعليه لا يمكن أن نترك الفيزياء للفيزيائيين، كما لو كانت نسقاً كاملاً بالفعل، ثم أن نعهد، من جهة أخرى، لاختصاصيين سيكولوجيين بإنشاء نسق عقلي خاص بالطرف المقابل من الثنائية، أي بالطرف السيكولوجي. بل إن الإله، الجوهر المطلق، يجب أن ينتمي هو أيضاً كتيمة نظرية إلى وحدة النسق الكلي العقلي. كان سبينوزا أمام مهمة اكتشاف النسق الكلي العقلي المفترض المتعلق بالكائن، وفي البداية اكتشاف شروط الإمكانية الموحدة لتفكيره، ثم تحقيقه هو ذاته نسقياً من خلال تركيب فعلي. بذلك فقط يتم عملياً إثبات الإمكانية الفعلية لتفكير الكلية العقلية [66] للوجود. هذه الإمكانية كانت من قبلُ مجرد مسلمة، وذلك رغم أن نموذجية علم الطبيعة كانت في هذا الموقف بداهية، ولم تكن إمكانية تفكير هذه المسلمة واضحة أبداً بالنسبة للنزعة الثنائية التي تقول «بجوهرين» مختلفين تماما إضافة إلى الجوهر الواحد المطلق والحق القائم فوقهما. إن الأمر كان يتعلق طبعاً عند سبينوزا فقط بما هو عام نسقياً - وكتابه (*Ethica*) هو **الأنطولوجيا الشاملة الأولى**. لقد

اعتقد أنه يمكن من خلالها لعلم الطبيعة المتحقق وللسيكولوجيا التي ينبغي إنشاؤها في موازاة معه بكيفية مشابهة أن يبلغا معناهما النسقي الحقيقي الذي بدونه يبقيان معاً موصومين بالغموض.

§ 12. تحديد إجمالي للنزعة العقلانية الفيزيائية الحديثة

كانت الفلسفة في انبثاقها القديم تريد أن تكون «علماً»، معرفة شاملة بكلية (Universum) الكائن، لا معرفة يومية فضفاضة ونسبية: (Dóxa)، بل معرفة عقلية (Epistéme). لكن الفلسفة القديمة لم تبلغ بعدُ الفكرة الحقيقية للعقلانية وفي ارتباط مع ذلك الفكرة الحقيقية للعلم الشامل - كان هذا اقتناع مؤسسي العصر الحديث. إن المثَل الجديد لم يصبح ممكناً إلا مع نموذج الرياضيات وعلم الطبيعة اللذين تم تجديدهما. هذا المثل أثبت إمكانيته من خلال الإيقاع الحماسي لمسلسل تحقيقه. لكن ما عسى أن يكون العلم الشامل حسب الفكرة الجديدة - إذا فكرناها في اكتمالها المثالي - سوى **المعرفة التامة**(*)؟ وهذا يمثل إذن بالنسبة للفلاسفة بالفعل هدفاً قائماً في اللانهاية، لكنه رغم ذلك ممكن التحقيق - ليس من قِبل الفرد ومن قِبل جماعة بحث مؤقتة، لكن بالتأكيد في مسلسل لامتناه للأجيال وأبحاثها النسقية. يعتقد المرء في بداهة قطعية أن العالم هو في ذاته وحدة نسقية عقلية يجب أن تكون فيها كل الجزئيات محددة عقلياً بدقة. إن صورة نسقه (البنية الشاملة لماهيته) يمكن بلوغها، بل إنها جاهزة ومعروفة لدينا مسبقاً من حيث إن لها على كل حال طابعاً رياضياً محضاً. ينبغي فقط تحديدها في خصوصيتها، وهو الأمر الذي ليس ممكناً، مع الأسف، إلا بطريق استقرائي. وهذا هو الطريق -

---

(*) المعرفة الشاملة الكاملة التي لا تحتوي على ثغرات (Allwissenheit): وتستعمل هذه الكلمة عادة للدلالة على العلم الإلهي.

اللامتناهي طبعاً ـ نحو المعرفة التامة. هكذا يعيش المرء في اليقين [67] السعيد من طريق يسير من الأشياء القريبة إلى البعيدة، مما هو معروف قليلاً أو كثيراً إلى ما هو مجهول، كمنهج لا يخطئ لتوسيع المعرفة يجب فيه معرفة كل ما ينتمي لكلية الكائن فعلياً في «وجوده في ذاته الكامل» - في مسلسل لامتناه. وينتمي لهذا باستمرار أيضاً مسلسل آخر: مسلسل اقتراب ما هو معطى حسياً - حدسياً في عالم العيش المحيط من المثاليات الرياضية، وذلك بتحسين «إدراج» المعطيات التجريبية، الذي يبقى دائماً تقريبياً، تحت المفاهيم المثالية المنتمية لها، تحت المنهجية التي يجب إنشاؤها لهذا الغرض، بتدقيق القياسات، رفع القدرة الإنجازية لأدواتها. . .إلخ.

مع ازدياد سيطرة المعرفة على كلية الموجود وتقدمها الدائم نحو الكمال يحرز الإنسان أيضاً سيطرة متزايدة الكمال على عالمه المحيط العملي، سيطرة تتسع في مسلسل لامتناه. ويتضمن ذلك أيضاً سيطرة على البشرية المنتمية للعالم المحيط الواقعي، وبالنتيجة على نفسه وعلى البشرية المتواجدة معه، أي سيطرة متزايدة على مصيره، وبالنتيجة «سعادة» تكتمل باستمرار، هي السعادة التي يمكن تفكيرها عقلياً عموماً بالنسبة للإنسان. ذلك أنه يستطيع أن يعرف الحقيقي في ذاته حتى فيما يتعلق بالقيم والخيرات. كل ذلك يكمن في أفق هذه العقلانية كنتيجة لها طبيعية بالنسبة إليها. وبذلك يكون الإنسان بالفعل على صورة الإله. كما أن الرياضيات تتحدث عن النقط والمستقيمات وغيرها البعيدة بعداً لامتناهياً، فإنه يمكن أن نقول بمعنى مماثل وعلى سبيل المجاز: الإله هو «**الإنسان البعيد بدرجة لامتناهية**». بموازاة ترييض العالم والفلسفة أَمْثَلَ الفيلسوف ذاتَه وفي الوقت نفسه الإلهَ رياضياً بكيفية ما.

يشكل المثل الجديد لشمولية المعرفة وعقلانيتها دون شك تقدماً

هائلاً في موطنه الأصلي: في الرياضيات والفيزياء. وذلك طبعاً، كما بينت تحليلاتنا السابقة، بشرط أن يصل إلى فهم سليم للذات وأن يبقى متحرراً من كل تحويرات المعنى. هل هناك في تاريخ العالم [68] موضوع أجدر بالدهشة الفلسفية من اكتشاف كليات من الحقائق لامتناهية بصفتها قابلة للتحقيق في مسلسل لامتناه بكيفية خالصة (كرياضيات خالصة) أو في اقترابات (كعلم طبيعة استقرائي)؛ ألا يكاد يكون ما نشأ ونما بالفعل كإنجاز عملي معجزة؟ إن الإنجاز النظري - التقني الخالص هو معجزة حقاً، حتى وإن اعتبر في تحوير للمعنى علما. لكن الأمر يختلف بالنسبة للسؤال عن **المدى** الذي يحق لنا أن نبلغه في توسيع نموذجية هذه العلوم وعما إذا لم تكن التمعنات الفلسفية التي ندين لها بالتصور الجديد للعالم ولعلم العالم غير كافية تماماً؟

إن مدى ضآلة ذلك بالنسبة للطبيعة يتجلى (وإن تم ذلك في الأزمنة الأخيرة فقط) في أن الفهم الذاتي الذي يرى بأن كل علم الطبيعة هو في الأخير فيزياء ـ يجب مع تقدم الأبحاث أن تذوب العلوم الطبيعية البيولوجية وكل العلوم الطبيعية العينية تدريجياً في الفيزياء ـ قد تزعزع، وذلك إلى حد أن هذه العلوم وجدت نفسها مرغمة على إجراء إصلاحات منهجية. لكن ذلك لم يحدث طبعاً على أساس **مراجعة** مبدئية للأفكار المدشّنة لعلم الطبيعة الحديث والمفرَغة بفعل المَنْهَجَة (Methodisierung).

§ 13. الصعوبات الأولى للنزعة الطبيعية الفيزيائية في السيكولوجيا: عدم القدرة على إدراك الذاتية المنجِزة

لكن قبل ذلك بكثير برزت شكوك إزاء ترييض العالم، وبالتالي إزاء العَقْلَنة التي صيغت بغموض على منواله ـ إزاء فلسفة في نظام

هندسي (Ordine geometrico) - في **السيكولوجيا الجديدة ذات النزعة الطبيعية**(*). وإلى ميدانها تنتمي أيضاً الفاعليات المعرفية العقلية والمعارف العقلية للفلاسفة والرياضيين وباحثي الطبيعة... إلخ. الذين نشأت فيهم النظريات الجديدة التي تحمل في ذاتها من حيث هي تشكيلات(**) روحية لهم المعنى الأخير لحقيقة العالم. وهذا خلق صعوبات أدت منذ بركلي (Berkeley) وهيوم (Hume) إلى نشأة ريب مفارِق (paradox) تم الإحساس به كخُلف، لكن غير قابل للفهم بكيفية سليمة، هذا الريب انصبّ في البداية بالذات على نموذج المعقولية، على الرياضيات والفيزياء وحاول أن ينال من قيمة مفاهيمها الأساسية، بل ومن معنى ميادينها (المكان الرياضي، الطبيعة [69] المادية) معتبراً إياها أوهاماً سيكولوجية. وصل هذا الريب مع هيوم إلى نهايته، إلى اجتثاث مثَل الفلسفة بكامله ونوع علمية العلوم الجديدة كله. لقد مس ذلك، وهذا أمر بالغ الأهمية، ليس فقط المثَلَ الفلسفي **الحديثَ**، بل **فلسفةَ** الماضي **بأكملها**، مهمةَ الفلسفة **كعلم موضوعي شامل** كلِّها. وضعية مفارِقة! فهناك إنجازات بالغة النجاح تتزايد يومياً في مجموعة كبيرة من العلوم الجديدة على الأقل، ومن يشتغل فيها أو يحاول تفهمها بعناية يعيش بداهة لا يمكنه هو - ولا أياً كان - أن يتهرب منها. ومع ذلك أصبح هذا الإنجاز كله، هذه البداهة ذاتها، في اتجاه معين جديد للنظر، وانطلاقاً من السيكولوجيا التي يجري العمل المنجِز في ميدان بحثها، غير مفهوم تماماً. وأكثر من ذلك، لم يمس هذا الأمر فقط العلومَ

(*) السيكولوجيا الجديدة هي شكل من أشكال النزعة الطبيعية (Naturalismus)، لأنها تضفي صفات الطبيعة على النفس والوعي، ولهذا فهي لا تدركهما في ماهيتهما الخاصة.

(**) تشكيلة (Gebilde): يستعمل هوسرل هذا اللفظ للدلالة على كل ما يتم بناؤه، تشكيله، بفضل إنجازات الوعي القصدي.

الجديدةَ وعالَمها المؤوَّل عقلياً، بل أيضاً الوعيَ اليومي بالعالم والحياةَ اليومية في العالم، أي العالم قبل العلمي في المعنى اليومي، أو العالم الذي تجري في صلاحية وجوده التلقائية كل أعمال الإنسان الذي لا علاقة له بالعلم، وأخيراً أعمال العالِم ذاته كلها، وليس فقط عندما يعود إلى الممارسة اليومية.

إن الريبية القديمة الأكثر جذرية لم توجه هجومها ضد هذا العالَم، بل فقط أبرزت نسبيته من أجل نفي العلم (Epistéme) والعالَم في ذاته الذي يتم فيه تركيبه تركيباً نظرياً فلسفياً. وهنا كانت تكمن لاأدريتها.

هكذا ظهرت الآن ألغاز تتعلق بالعالم من أسلوب لم يتم تخمينه أبداً في السابق أدت إلى نوع جديد تماماً من التفلسف هو «نظرية المعرفة» أو «نظرية العقل»، ثم بعد ذلك أيضاً إلى فلسفات نسقية من نوع جديد تماماً في الهدف والمنهج. هذه الثورة التي هي أكبر الثورات تتحدد **كقلب للنزعة الموضوعية العلمية**، سواء التي تنتمي للعصر الحديث أو التي تنتمي أيضاً **لكل الفلسفات السابقة طوال آلاف السنين، إلى نزعة ذاتية ترنسندنتالية.**

[70] §14. تحديد أولي للنزعة الموضوعية والترنسندنتالية. صراع هاتين الفكرتين من حيث هو معنى التاريخ الروحي الحديث

تتميز **النزعة الموضوعية** (Objektvismus) بأنها تتحرك على أرضية العالم المعطى مسبقاً في التجربة بصفة تلقائية وتسأل عن «حقيقته الموضوعية»، عن ما يصح بصدده بكيفية لامشروطة بالنسبة لكل كائن عقلي، عن ما هو العالم في ذاته. إن تحقيق ذلك بكيفية شاملة هو مهمة الإبستمي، مهمة العقل (Ratio)، أو الفلسفة. بذلك

يتم بلوغ الكائن الأخير الذي ليس هناك معنى عقلي للتساؤل فيما وراءه».

أما النزعة الترنسندنتالية فتقول: إن معنى وجود عالم العيش المعطى مسبقاً هو أنه **تشكيلة ذاتية**، إنه إنجاز لحياة التجربة قبل العلمية. فيها يتأسس معنى العالم وصلاحية وجوده، أي العالم حسب الصلاحية التي يتوفر عليها بالفعل في كل وضعية بالنسبة لمن يجربه. أما العالم «الحقيقي موضوعياً»، عالم العلم، فهو **تشكيلة من درجة عليا** قائمة على أساس التجربة والتفكير السابقين للعلم، وبالنتيجة على أساس إنجازات صلاحياتهما(*). لا يمكن فهم الحقيقة الموضوعية وبلوغ **المعنى الأخير لوجود** العالم إلا عن طريق تساؤل ارتدادي جذري يعود إلى الذاتية، وبالضبط إلى الذاتية التي تنشئ في **الأخير** كل صلاحية العالم مع مضمونها في كل الكيفيات قبل العلمية والعلمية، وكذلك إلى ماهية وكيفية إنجازات العقل. وهكذا فليس وجود العالم في تلقائيته التي لا يُسأل عنها هو الأول في ذاته، وليس السؤال عما ينتمي إليه موضوعياً هو ما ينبغي طرحه؛ بل إن **الأول في ذاته هو الذاتية**، وبالضبط من **حيث إنها** ما يعطي مسبقاً وبسذاجة وجود العالم ثم بعد ذلك يعقلنه أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، يموضعه.

لكن هنا يهددنا الخُلف مسبقاً، لأنه يظهر في البداية كأمر

(*) العالم اليومي والعالم العلمي (أي العالم كما تعبر عنه الصيغ والنظريات العلمية) هما تشكيلتان ناتجتان عن إنجازات مختلفة للوعي القصدي. لكن العالم العلمي هو تشكيلة من درجة عليا كما أن إنجازاته تنتمي إلى درجة عليا. وهذا يعني أن العالم العلمي يتأسس على العالم اليومي ويفترضه، كما أن الإنجازات التي تبني العالم العلمي تفترض إنجازات التجربة اليومية وتقوم على أساسها.

تلقائي أن هذه الذاتية هي الإنسان، أي هي الذاتية السيكولوجية. تحتج النزعة الترنسندنتالية الناضجة ضد المثالية السيكولوجية وتطمح، معارِضةً اعتبار العلم الموضوعي **فلسفة**، إلى إرساء **علمية من نوع جديد تماماً**، كعلمية ترنسندنتالية. لم تكن الفلسفة الماضية [71] تعرف شيئاً عن نزعة ذاتية من هذا الأسلوب الترنسندنتالي. لم تكن هناك حوافز فعالة من شأنها أن تؤدي لتغير مواز في الموقف، رغم أنه كان من الممكن تصوره انطلاقاً من الريبية القديمة وبالذات من نزعتها النسبية الأنتروبولوجية(*).

إن تاريخ الفلسفة كله منذ ظهور «نظرية المعرفة» والمحاولات الجدية لفلسفة ترنسندنتالية هو تاريخ التوترات الشديدة بين الفلسفة ذات النزعة الموضوعية والفلسفة الترنسندنتالية، تاريخ المحاولات الدائمة للمحافظة على النزعة الموضوعية وبنائها في شكل جديد، ومن جهة أخرى محاولات النزعة الترنسندنتالية للتغلب على الصعوبات التي ترتبط بفكرة الذاتية الترنسندنتالية والمنهج الذي تقتضيه. إن إيضاح أصل هذا الانشطار الداخلي للتطور الفلسفي وتحليل الحوافز الأخيرة لهذا التحول الجذري لفكرة الفلسفة له أهمية كبرى. إنه ما يسمح لنا برؤية **المعنى الأعمق** الذي يوحد كل الصيرورة التاريخية للفلسفة في العصر الحديث: وحدة الإرادة التي تربط أجيال الفلاسفة، وانتظام كل المساعي الذاتية الفردية والمدرسية في وحدة هذه الإرادة. إنه انتظام، كما سأحاول أن أبين هنا، باتجاه **شكل أخير** للفلسفة الترنسندنتالية ـ **كفنومينولوجيا** ـ يكمن فيه،

(*) النزعة النسبية الأنتروبولوجية تعتقد أنه ليست هناك حقائق لها صلاحية في ذاتها. إن كل معارفنا، بما فيها القوانين المنطقية، مشروطة بتكويننا كبشر، ولذلك فهي لن تتوفر على صلاحية بالنسبة لكائنات أخرى لها تكوين مخالف لتكويننا.

كلحظة متجاوَزة، **الشكل الأخير للسيكولوجيا** الذي يقتلع من الجذور المعنى الطبيعي النزعة للسيكولوجيا الحديثة.

§ 15. تأمل حول منهج أسلوب اعتبارنا التاريخي

إن نوع الاعتبارات التي علينا إنجازها والذي حدد سلفا أسلوب إشاراتنا التمهيدية ليس هو نوع الاعتبارات التاريخية بالمعنى المعتاد. إن ما يهمنا هو أن نفهم **الغائية** في الصيرورة التاريخية للفلسفة وعلى الأخص الحديثة، وأن نصل في وحدة مع ذلك إلى وضوح بصددنا نحن أنفسنا بصفتنا نحمل هذه الغائية ونساهم بإرادتنا الشخصية في تحقيقها. سنحاول أن نستخرج ونفهم **الوحدة** التي تسود كل الأهداف التاريخية في تحولاتها المتعارضة والمشتركة، كما سنحاول، في نقد [72] مستمر لا يهتم دائما إلا بالسياق العام التاريخي بصفته سياقنا الشخصي، أن ندرك أخيراً المهمة التاريخية التي نعتبر أنها المهمة الوحيدة والخاصة بنا شخصياً. لا يتعلق الأمر بإدراك من الخارج انطلاقاً من الوقائع، كما لو كانت الصيرورة الزمنية التي نشأنا فيها نحن أنفسنا مجرد تعاقب سببي خارجي، بل **من الداخل**. لن تكون لدينا ـ نحن الذين لا نتميز فقط بأننا نملك إرثاً تاريخياً، بل أيضاً بأننا لا نكون من نحن إلا في صورة تاريخية ـ روحية ـ مهمة خاصة بنا حقاً إلا على هذا النحو. إننا لن نبلغ هذه المهمة بنقد نسق ما معاصر أو تقليدي قديم، بنقد «رؤية للعالم» علمية أو قبل علمية (ولتكن في النهاية صينية)، بل فقط انطلاقاً من فهم نقدي للوحدة الكلية للتاريخ ـ تاريخنا **نحن**. هذا التاريخ يستمد وحدته الروحية من وحدة ومحرك المهمة التي تريد أن تبلغ في الحدوث التاريخي ـ في تفكير المتفلسفين من أجل بعضهم ومع بعضهم دون الخضوع لقيد الزمان ـ عبر درجات الغموض الوضوحَ الكافي إلى أن تجعل ذاتها أخيراً شفافة بشكل كامل. وبهذا فإنها لا تكون ضرورية بصفتها شيئاً

خارجياً قائماً أمامنا، بل بصفتها ملقاة على عاتقنا نحن فلاسفة اليوم. إننا بالضبط من نحن كخدام للبشرية الفلسفية الحديثة، كورثة ومشاركين في حمل اتجاه الإرادة الذي **يتخللها**، ونحن على هذا النحو انطلاقاً من تدشين هو في الوقت نفسه تأسيس بعدي(*) وتعديل للتدشين اليوناني. في هذا الأخير يكمن **البدء الغائي**، الميلاد الحقيقي للروح الأوروبية عموماً(**).

هذا النوع من إيضاح التاريخ في تساؤل يرجع إلى تدشين الأهداف التي توحد سلسلة الأجيال اللاحقة من حيث إنها تواصل حياتها فيها بأشكال رسوبية(***)، لكن قابلة دائما للإيقاظ من جديد وللنقد في حيوية جديدة؛ هذا النوع من التساؤل الارتدادي عن الكيفيات التي تؤدي بها أهداف لا زالت حية دائماً ومن جديد إلى محاولات جديدة للتحقيق، كما تؤدي دائماً ومن جديد بسبب عدم الرضا إلى ضرورة إيضاحها وتحسينها وإعادة تشكيلها بجذرية أكبر أو [73] أقل ـ أقول إن هذا ليس سوى التمعن الذاتي الحق للفيلسوف حول **ما يريد في الحقيقة بلوغه**، حول ما يمثل فيه إرادة **انطلاقاً** من إرادة

(*) تأسيس بعدي (Nachstiftung): أي تأسيس جديد يستعيد التدشين الذي هو تأسيس أول أصلي.

(**) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى محاضرة فيينا «أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة» المنشورة في هذا الكتاب.

(***) أشكال رسوبية (sedimentierte Formen): الترسب من المفاهيم الأساسية للفنومينولوجيا التكوينية، وهو يعني أن المكتسبات المتنوعة للحياة الفعالة السابقة التي تم نسيانها في الوعي الفعال لا تفقد كل تأثير. إنها تشكل الخلفية الانفعالية للوعي الفعال. إن الأشكال المترسبة تكون أفقاً للتجربة تجري أمامه الحياة الفعالة، بفضل اشتغال هذا الأفق من حيث هو مجموع التقاليد والتجارب تستمد الإنجازات الفعالة للوعي معناها وموقعها في مجموع حياة الوعي. يمكن إخراج بعض المضامين المترسبة من الانفعالية بفضل إيقاظها وإعادة تنشيطها.

السلف الروحي **وبصفته** هذه الإرادة. وهذا يعني إعادة إحياء المفاهيم المترسبة ـ التي تشكل في تلقائيتها أرضية عمله الشخصي وغير التاريخي ـ في معناها التاريخي الخفي. وهذا يعني أن يواصل في تمعنه الذاتي في نفس الوقت التمعنَ الذاتي للأسلاف، وبالنتيجة أن لا يكتفي بإيقاظ سلسلة المفكرين في هيئتهم الجماعية الفكرية واجتماعهم الفكري وتحويلهم إلى حاضر حي بالنسبة لنا، بل أن يمارس **نقداً مسؤولاً** على أساس هذه **الوحدة الكلية** التي تم استحضارها، نقدا من نوع خاص أرضيتُه هي هذه الأهداف الشخصية التاريخية، تحقيقاتها النسبية والنقد المتبادل، لا الاعتقادات التلقائية الخصوصية للفيلسوف الحاضر. أن يكون المرء مفكراً بذاته (Selbstdenker)، فيلسوفاً مستقلاً في إرادة التحرر من كل الأحكام المسبقة(*)، هذا يتطلب أن يرى ببداهة أن كل اعتقاداته التلقائية **أحكام مسبقة**، أن كل الأحكام المسبقة إبهامات آتية من ترسب تقليدي وليست، على سبيل المثال، مجرد أحكام لم يُحسم في حقيقتها، وأن ذلك يصح أيضاً بالنسبة للمهمة الكبيرة والفكرة التي تسمى «الفلسفة». إن كل الأحكام التي تعتبر فلسفية ترتبط بها ارتدادياً.

إن تمعناً تاريخياً ارتدادياً من النوع الذي نتحدث عنه هو إذن بالفعل تمعن ذاتي عميق باتجاه فهم ذاتي لما نريد في الحقيقة بلوغه بصفتنا من نحن، أي بصفتنا كائنات تاريخية. التمعن الذاتي يفيد في اتخاذ القرار، وهو يعني هنا في الوقت نفسه طبعاً متابعة المهمة الأخص التي يتم فهمها وإيضاحها من الآن فصاعداً انطلاقاً من ذلك التمعن الذاتي التاريخي، المهمة الملقاة على عاتقنا جميعاً في الوقت الحاضر.

(*) هذا هو برنامج الفلسفة الفنومينولوجية عند هوسرل.

ينتمي لماهية كل تدشين تأسيس أخير(*) موكول للمسلسل التاريخي يتم تحقيقه عندما تبلغ المهمة وضوحاً مكتملاً، وبالنتيجة منهجاً له يقين قطعي، يكون في كل خطوة نحو تحقيق الهدف طريقاً مستمراً لخطوات جديدة لها طابع خطوات ناجحة مطلقاً، أي لها يقين قطعي. بذلك ستكون الفلسفة كمهمة لامتناهية قد وصلت إلى بدايتها القطعية، إلى أفق مواصلتها القطعية. (سيكون طبعاً من المغلوط تماماً أن ندس محل المعنى المبدئي الذي أبرزناه هنا لليقين القطعي المعنى المألوف المستمد من الرياضيات التقليدية). [74]

لكن يجب هنا أن نحذِّر من سوء فهم. كل فيلسوف تاريخي ينجز تمعناته الذاتية ويتابع مناقشاته مع فلاسفة حاضره وفلاسفة الماضي. إنه يدلي برأيه في كل ذلك، يثَبِّت في تلك الجدالات موقعه الخاص ويوفر بذلك لذاته فهماً ذاتياً لعمله الخاص مهما كانت الكيفية التي وعى بها ما كان يريد بلوغه عندما نشأت لديه نظرياته المنشورة.

لكن مهما كانت دقة معرفتنا بهذه «التأويلات الذاتية» (حتى لو كان الأمر يتعلق بسلسلة كاملة من الفلاسفة) عن طريق البحث التاريخي، فإننا لا نكون بعدُ قد عرفنا انطلاقاً من ذلك ما «يراد بلوغه» أخيراً في الوحدة الخفية للداخلية القصدية التي تشكل هي فقط وحدة التاريخ، في كل هؤلاء الفلاسفة. لا يتجلى ذلك إلا في التأسيس النهائي، وانطلاقاً منه فقط يمكن أن ينفتح الانتظام الموحد لكل الفلسفات والفلاسفة، وانطلاقاً منه يمكن بلوغ وضوح يتيح فهم فلاسفة الماضي بكيفية لم يكن من الممكن أن يفهموا بها أبداً أنفسهم.

(*) تأسيس أخير (Endstiftung): أي تأسيس جديد يصل فيه التأسيس الأصلي، أي التدشين، إلى الامتلاء والتحقق.

هذا ما يجعل واضحاً أن الحقيقة الخاصة لهذا «الاعتبار الغائي للتاريخ» لا يمكن تفنيدها أبداً بكيفية حاسمة عن طريق إيراد «شهادات ذاتية» موثقة لفلاسفة سابقين؛ فهذه الحقيقة لا تتأكد إلا في بداهة رؤية نقدية شاملة تكشف، خلف الوقائع التاريخية للآراء الفلسفية الموثقة وخلف تضادها وتجاورها الظاهرين، تناغماً غائياً له معنى.

§ 16. ديكارت بوصفه مدشناً للفكرة الحديثة للعقلانية الموضوعية النزعة وفي الوقت نفسه للحافز الترنسندنتالي الذي ينسفها

نريد الآن أن نقوم بالفعل بإيضاح وحدة معنى الحركات الفلسفية الحديثة، داخل هذه الوحدة سيبرز مباشرة الدور الخاص [75] الذي كان من نصيب السيكولوجيا الجديدة. لهذا الغرض يجب أن نعود إلى **العبقري المدشن** للفلسفة الحديثة بأكملها: إلى ديكارت. بعد وقت قصير من تدشين علم الطبيعة الجديد على يد غاليليه كان ديكارت هو من ابتكر الفكرة الجديدة للفلسفة الشاملة ووضعها على طريق التحقيق النسقي: وذلك بمعنى العقلانية الرياضية، أو بتعبير أفضل العقلانية الفيزيائية النزعة ـ الفلسفة «كرياضيات شاملة». وقد عرفت في الحال تأثيراً هائلاً.

لكن هذا لا يعني (كما فصلنا سابقاً) أنه قد تصور مسبقاً هذه الفكرة نسقياً بشكل كامل، وبالأحرى أن تكون حاضرة بشكل صريح أمام أعين معاصريه وأتباعه الذين كانت توجههم باستمرار في العلوم. لأجل ذلك كان لا بد من ذلك التطوير النسقي الأعلى للرياضيات الخالصة في الفكرة الجديدة للشمولية التي ظهرت في نضجها النسبي الأول مع لايبنتز **بوصفها علماً كلياً** والتي ما زالت إلى الآن موضوع بحث حي في شكل أكثر نضجاً كرياضيات للتعدديات المعرَّفة. مثل

كل الأفكار التاريخية التي تؤثر في التطورات الكبيرة تعيش أيضاً أفكارُ الرياضياتِ الجديدةِ، علمِ الطبيعة الجديد، الفلسفةِ الجديدة في وعي الشخصيات التي تحمل تطورها في كيفيات نويطيقية(*) جد متنوعة: تارة مثل غرائز تندفع دون أن يستطيع هؤلاء الأشخاص تبرير ما تتجه نحوه، تارة كنتائج لتبرير واضح بدرجة كبيرة أو قليلة، أو كأهداف مختارة ببساطة، ثم ربما يتم تطويرها، بفضل تأملات متجددة، إلى أهداف دقيقة أكثر فأكثر. ومن جهة أخرى يمكن أيضاً أن تصبح سطحية، غامضة، يحدث ذلك عندما يتم تبني أفكار دقيقة في الأصل وتحويلها إلى أفكار عائمة ـ لقد سبق أن تعلمنا كيف نفهم مثل هذه الأفكار ـ كأفكار تم إفراغها وتعتيمها إلى أن أصبحت مجرد كلمات فارغة مثقلة أحياناً بمحاولات لشرحها في تأويلات خاطئة وما ماثل ذلك. مع كل ذلك فهي تبقى قوة محركة في التطور. [76] هكذا تؤثر الأفكار التي تهمنا هنا حتى على أولئك الذين لم يتربوا على التفكير الرياضي. وهذا أمر يجب الانتباه له جيداً عندما نتكلم عن قوة الفكرة الجديدة للفلسفة التي تؤثر عبر كل العصر الحديث، عبر كل العلم والتكوين الثقافي بصفتها الفكرة التي أمسك بها ديكارت لأول مرة وأحاط بها في رسوخ نسبي.

لكن ديكارت لم يكن الأب المؤسس للعصر الحديث بفضل تدشين هذه الفكرة فقط. إنه لأمر بالغ الغرابة أنه في الوقت نفسه أنجز في كتابه **التأملات** ـ وذلك بالذات بهدف تأسيس العقلانية الجديدة ومن ثم النزعة الثنائية تأسيساً جذرياً ـ تدشيناً لأفكار قُدِّر لها في تأثيرها التاريخي الخاص (كما لو كانت تتبع غائية خفية للتاريخ)

(*) كيفيات نويطيقية (noetische Modis): أي منظوراً إليها من زاوية كيفيات الوعي التي تحملها، أي الكيفيات التي تعيش حسبها هذه الأفكار في وعي حامليها.

أن تنسف هذه العقلانية من خلال كشف خُلفها الخفي: فتلك الأفكار بالذات التي كان عليها أن تؤسس هذه العقلانية **كحقيقة خالدة** (aeterna veritas) كانت تحمل في ذاتها **معنى عميق الخفاء** اقتلعها من الجذور عندما خرج إلى النور.

§ 17. رجوع ديكارت إلى الأنا أفكر (ego cogito)

تأويل معنى الإيبوخي الديكارتي

لنعتبر مسار التأملين الأولين لديكارت من منظور يبرز بنياته العامة ـ المسار الذي قاد إلى **الأنا أفكر**(*) (ego cogito)، إلى أنا (ego) **أفعال التفكير** (cogitationes) التي لها في كل حال **مفكَّراتها**(**) (cogitata). تيمتنا إذن هي سؤال الامتحان هذا الذي

(*) أنا أفكر (ego cogito): يستعمل هوسرل في ارتباط صريح بديكارت اللفظ اللاتيني (ego) للدلالة على الأنا من حيث هو الأنا الذي يتم بلوغه بفضل عملية الشك الديكارتي أو الإيبوخي الفنومينولوجي، نترجمها بكلمة «أنا» مع وضع (ego) أمامها. (cogito): أفكر، من المصدر الفعلي (cogitare)، وهو يعني في الأصل التفكير. لكن هوسرل يعطيه، متابعاً في ذلك ديكارت، معنى أوسع من المعنى المعتاد للتفكير. ففي التأمل الثاني يتساءل ديكارت عن معنى «أنا أفكر» ويجيب قائلاً: أنا أفكر تعني أنا أشك، أحكم، أثبت، أنفي، أريد، أرغب، أحس، أتخيل. هكذا يتخذ فعل التفكير عند ديكارت، ثم بعده عند هوسرل، معنى واسعاً يرادف التمثل حيث يشير إلى كل معيشات الوعي.

(**) (cogitationes) هي جمع (cogitatio)، تجنبنا استعمال كلمة «الفكرة» و«الأفكار» لترجمتها وفضلنا استعمال عبارة «فعل التفكير» و«أفعال التفكير»، لأن هوسرل يريد هنا أن يؤكد العلاقة بين فعل التفكير وموضوع التفكير. لكن يجب الانتباه إلى سوء الفهم الذي يمكن أن تؤدي إليه هذه الترجمة، خاصة وأننا نستعمل كلمة «فعل» أيضاً لترجمة الكلمة الألمانية (Akt). يجب أن نشير إلى أن هوسرل استعمل كلمة (Akt) في كتاب **أبحاث منطقية** للدلالة على كل معيش قصدي، أما في الكتاب الأول من كتاب **الأفكار**، فإن هوسرل يراجع هذا المصطلح ويقرر أن يستعمله فقط للدلالة على المعيشات القصدية التي ننجزها بكيفية فعلية وصريحة، أي التي نعيش فيها، أما المعيشات القصدية الأخرى التي تشكل دوماً هالة تحيط بالفعل أو المعيش الذي ننجزه بكيفية صريحة فلا يعتبرها أفعالاً. في مقابل ذلك يخصص لفظ =

يحبه مبتدئو الفلسفة. يكمن في الحقيقة في هذين التأملين الأولين عمق يصعب جداً استنفاده، بل إن ديكارت نفسه لم يتمكن من ذلك لدرجة أنه جعل الاكتشاف الكبير الذي كان بين يديه ينفلت منه من جديد. يظهر لي أنه يجب إلى اليوم، بل خاصةً اليوم، على كل من يفكر انطلاقاً من ذاته أن يدرس هذين التأملين الأولين بتعمق كبير دون أن يخيفه مظهرُ بدائيتهما أو الاستغلالُ المعروف سلفاً للأفكار الجديدة في تقديم أدلة متناقضة ومغلوطة أساساً على وجود الإله أو فوق ذلك بعضُ الإبهامات والالتباسات ـ وأيضاً دون أن يهدأ باله بسرعة بفضل تفنيداته هو ذاته. هناك أسباب وجيهة تجعلني الآن [77] أفسح المجال لمحاولتي تقديم تأويل دقيق لا يكرر ما يقوله ديكارت، بل يستخرج ما كان يكمن بالفعل في تفكيره؛ ثم يميز بين ما كان واعياً به وما أخفته عنه أو دسته في أفكاره اعتقاداتٌ تلقائية معينة لكن جد طبيعية. إنها ليست مجرد بقايا لتقاليد سكولائية، ليست أحكاماً مسبقة عارضة تنتمي لزمانه، بل **اعتقادات تلقائية تعود لآلاف السنين** لا يمكن تخطيها عموماً إلا بواسطة إيضاح كامل وبواسطة تفكير ما هو أصيل في أفكاره إلى النهاية.

المعرفة الفلسفية حسب ديكارت معرفة **مؤسَّسة بكيفية مطلقة**؛ يجب أن ترتكز على أساس معرفة مباشرة وقطعية تستبعد في بداهتها

= (cogitatio) للدلالة على كل معيش قصدي سواء تم إنجازه بكيفية صريحة أم لا. لهذا السبب سنترجم لفظ (Akt) بكلمة «فعل»، في حين أننا سنضع الكلمة اللاتينية أمام «فعل التفكير» أو «أفعال التفكير» عندما يتعلق الأمر بكلمة (cogitatio) أو (cogitationes). أفعال التفكير هي إذن كل المعيشات القصدية للوعي. أما (cogitata) فهي جمع (cogitatum) وتعني المفكَّر، الموضوع القصدي للتفكير بالمعنى الواسع، أي ما يتم الوعي به في كل فعل للتفكير بمعنى (cogitatio): المدرَك من حيث هو مدرَك، المتخيَّل من حيث هو متخيَّل، المرغوب فيه من حيث هو مرغوب فيه وهكذا، أي منظورا إليه دائماً في علاقته مع المعيش القصدي المعالق له.

أي شك يمكن تصوره. كل خطوة من خطوات المعرفة غير المباشرة يجب أيضاً أن تحظى بتلك البداهة. إن النظرة التي ألقاها على اقتناعاته الخاصة سواء التي اكتسبها بنفسه أو التي تلقاها أظهرت له أن الشك أو إمكانيات الشك قائمة في كل مجال. هذه الوضعية تحتم عليه وعلى كل فيلسوف جدي أن يبتدئ **بنوع من الإيبوخي** (Epoché) الشكي الجذري(*) الذي يضع مجموع اقتناعاته إلى ذلك الحين موضع سؤال ويمنع مسبقاً استعمالَها في إصدار أي حكم واتخاذَ أي موقف إزاء صلاحيتها أو عدم صلاحيتها. يجب على كل فيلسوف أن ينهج على هذا النحو مرة في حياته، وإذا لم يكن قد قام بذلك، فعليه أن يقوم به الآن حتى لو كان قد أنشأ «فلسفته» الخاصة. هذه يجب أن يتعامل معها أمام الإيبوخي مثلما يتعامل مع أي حكم مسبق آخر. هذا **الإيبوخي الديكارتي** يتميز بالفعل بجذرية غير مسبوقة، لأنه يشمل صراحة ليس فقط صلاحية جميع **العلوم** لحد الآن بما فيها الرياضيات التي تدعي البداهة القطعية، بل حتى صلاحية **عالم العيش** قبل العلمي وغير العلمي، أي عالمِ التجربة الحسية المعطَى دائماً مسبقاً في تلقائية لا يُسأل عنها، وكلُّ حياة التفكير التي تتغذى منه، التفكير غير العلمي، وأخيراً التفكير العلمي أيضاً. يمكن أن نقول إنه قد تم لأول مرة وضع الطبقة الدنيا لكل المعرفة الموضوعية، أي الأرضية المعرفية لكل العلوم القائمة إلى ذلك الحين، لكل العلوم [78] المتعلقة بالعالم، أقصد التجربة بالمعنى المعتاد، التجربة «الحسية»، موضع سؤال من منظور «نقد المعرفة»، وفي تعالق مع ذلك العالم ذاته من حيث إنه يستمد في هذه التجربة ومنها معنى ووجوداً بالنسبة

(*) رغم أن الإيبوخي الفنومينولوجي يختلف جذرياً عن الشك الديكارتي فإن هوسرل يعتبر هذا الأخير شكلاً أولياً للإيبوخي، لذلك يتكلم عن الإيبوخي الديكارتي رغم أن ديكارت ذاته لم يستعمل هذه الكلمة للدلالة على منهجه.

لنا، العالم كما هو بالنسبة لنا باعتباره قائماً ببساطة، مع هذا المحتوى أو ذاك من الوقائع الفردية، في يقين دون سؤال، ولا يفقد قيمته إلا بصدد جزئيات تتبين أحياناً كمشكوك فيها أو كمظهر باطل. وانطلاقاً من ذلك تم أيضاً وضع كل إنجازاتِ المعنى والصلاحية المؤسسةِ على التجربة موضع سؤال. يكمن بالفعل هنا، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، البدء التاريخي «لنقد المعرفة»، وذلك بالضبط كنقد جذري للمعرفة الموضوعية.

يجب أن نُذكِّر مرة أخرى بأن الريبية القديمة بدءاً من بروتاجوراس (Protagoras) وجورجياس (Gorgias) وضعت الإبستمي، أي المعرفة العلمية للكائن في ذاته، موضع سؤال وأنكرتها، لكنها لم تتخط هذه اللاأدرية (Agnostizismus)، لم تتخط إنكار هذه التركيبات النظرية (Substruktionen) العقلية «للفلسفة» التي تفترض، من خلال ما تزعم أنه حقائق في ذاتها، وجوداً في ذاته عقلياً وتعتقد بإمكانية بلوغه. إن العالم حسبها غير قابل للمعرفة عقلياً، والمعرفة البشرية لا يمكن أن تتعدى التجليات الذاتية ـ النسبية. انطلاقاً من ذلك كانت هناك بحق إمكانية (مثلاً من قضية جورجياس الملتبسة «لا شيء هناك»(*)) لدفع الجذرية إلى مدى أبعد؛ لكن ذلك لم يتحقق في الواقع أبداً. لقد كان ينقص الريبيةَ بموقفها السلبي العملي ـ الأخلاقي (السياسي)، حتى في الأزمنة اللاحقة كلها، الحافزُ الديكارتي الأصيل: النفاذ عبر جحيم إيبوخي شبه ريبي لا يمكن مجاوزته إلى بوابة سماء فلسفة عقلية مطلقة وبناء هذه ذاتها بكيفية نسقية.

(*) هذه قضية ملتبسة، لأنه قد يفهم منها أنه ليس هناك أي شيء، فتعني نفي وجود أي شيء، كما قد يفهم منها أن هناك اللاشيء، أي أن اللاشيء موجود.

لكن كيف يمكن لهذا الإيبوخي أن ينجز ذلك؟ كيف يمكن من خلاله هو بالذات إظهار أرضية أصلية للبداهات المباشرة والقطعية علماً بأنه ينحي دفعة واحدة كل معرفة بالعالم في كل أشكالها، بما فيها أشكال تجربة العالم البسيطة، وبذلك يُضيع من يده وجود العالم؟ الجواب هو: حتى إذا توقفت عن اتخاذ أي موقف إزاء وجود العالم أو لاوجوده وامتنعت عن إنجاز كل صلاحية للوجود [79] بالنسبة للعالم، فإنه مع ذلك لا تمتنع عني داخل الإيبوخي **كل** صلاحية للوجود. أنا، الأنا الذي ينجز الإيبوخي، لا أنتمي إلى مجال الموضوعات التي يطالها الإيبوخي، بل إنني بالأحرى - إذا أنجزته فعلاً بكيفية جذرية وشاملة - مستثنى منه مبدئياً. إنني موجود ضرورة بصفتي من ينجزه. وهنا بالذات أجد الأرضية القطعية التي أبحث عنها والتي تقصي مطلقاً كل شك ممكن. مهما دفعت الشك إلى أبعد مدى وحاولت أنا ذاتي أن أتصور بأن كل شيء هو موضع شك بل وغير موجود في الحقيقة، فإنه من البداهي مطلقاً أنني أنا موجود بصفتي من يشك، من ينفي كل شيء. إن الشك الشامل يلغي ذاته بذاته. وهكذا، فخلال الإيبوخي الشامل تبقى البداهة القطعية مطلقاً من «أنا موجود» رهن إشارتي. لكن هذه البداهة نفسها تتضمن أيضاً أموراً أخرى متعددة جداً. إن القضية البداهية **أنا مفكِّر**(*) (sum cogitans) تعني بكيفية أكثر عينية: **أنا أفكر - مفكَّرات كمفكَّرات**(**): (ego cogito - cogitata qua cogitata). هذا يشمل كل أفعال التفكير (cogitationes) - الأفعال المفردة وتأليفها(***)

(*) sum cogitans: أنا مفكِّر، أنا شيء مفكِّر، أنا كائن مفكر، أنا أوجد مفكِّراً.

(**) بهذه الصيغة يريد هوسرل أن يبرز القصدية كسمة عامة للوعي. يأخذ هوسرل على ديكارت أنه لم يوجه انتباهه إلى أن كل تفكير وكل وعي يرتبط قصدياً بموضوع ما.

(***) تأليف، تركيب (Synthesis): فضلنا استعمال الكلمة الأولى لأننا خصصنا الثانية لترجمة (Konstruktion)، انظر الهامش (*) ص 73. التأليف هو عملية توحيد =

المناسب في وحدة شاملة لتفكير (cogitatio) واحد - التي كان ويكون فيها للعالم كمفكَّر (cogitatum) ولكل ما نسبته إليه كل مرة في تفكيري صلاحية بالنسبة إلي؛ إلا أنه لا يحق لي الآن **بصفتي** متفلسفاً أن أنجز صلاحيات الوجود هذه ببساطة في الكيفية الطبيعية وأن أستعملها معرفياً. إن موقع الإيبوخي الذي أشغله الآن يجعلني فوقها جميعاً، ولا يسمح لي بأن أشارك فيها. إن كل أفعال حياتي المجرِّبة، والمفكِّرة، والمقوِّمة، وغيرها تبقى قائمة لدي وتستمر في جريانها، إلا أن ما يقوم فيها أمام عيني كعالم يتوفر بالنسبة لي على وجود وصلاحية يصبح مجرد ظاهرة (Phänomen)، وذلك فيما يتعلق بكل التحديدات التي تنتمي إليه. في الإيبوخي تحولت هي كلها **والعالم ذاته إلى أفكار**(*) (ideae) لي، إنها مكونات لأفعال تفكيري (cogitationes) لا يمكن، بصفتها مفكَّراتها (cogitata)، فصلها عنها. هاهنا لدينا **دائرة للوجود قطعية مطلقاً يشملها** عنوان الأنا (ego)، وليس فقط مجرد قضية أكسيومية أنا أفكر (ego cogito) أو أنا مفكِّر (sum cogitans).

لكن يجب هنا إضافة شيء آخر، شيء لافت للنظر بكيفية خاصة. بفضل الإيبوخي نفذت إلى تلك الدائرة من الوجود **التي تسبق** [80] **مبدئياً كلَّ موجود يمكنني تصوره وقطاعات وجوده بصفتها الشرط القطعي مطلقاً لهذه القطاعات.** أو، وهو ما يعني عند ديكارت الشيء

المعيشات المتنوعة عن طريق ربطها قصدياً. إن المعيشات لا تنضم فقط إلى بعضها البعض، بل تترابط مكونة معيشاً واحداً. بفضل إنجاز التأليف الذي يتم إما بكيفية فعالة، لكن أيضاً في الغالب بكيفية انفعالية، تتحول أفعال التفكير (cogitationes) المتعددة إلى لحظات لفعل تفكير واحد. مثلاً إن إدراكي لموضوع جسمي معطى في المكان يتوزع في الحقيقة إلى إدراكات متعددة كل منها يتعلق بالموضوع من زاوية معينة، من جانب معين، لكن هذه الأفعال تترابط فيما بينها مكونة فعلاً واحداً هو فعل إدراك هذا الموضوع القائم أمامي في المكان.

(*) أفكار تمثلات (Ideae) جمع (idea).

نفسه: أنا، الأنا المنجز للإيبوخي، هو الوحيد الذي لا يمكن الشك فيه مطلقاً، الذي يقصي مبدئياً كل إمكانية للشك. أما ما يظهر خارج ذلك قطعياً، مثل الأوليات الرياضية، فيترك إمكانيات الشك مفتوحة، أي أيضاً إمكانية تفكيره خاطئاً، لا يمكن أن تقصى هذه الإمكانية وأن يكون ادعاء اليقين القطعي مشروعاً إلا إذا نجحنا في تأسيس غير مباشر وقطعي مطلقاً يرجعها إلى تلك البداهة الأصلية (Urevidenz) المطلقة الوحيدة التي يجب إرجاع كل معرفة علمية إليها بالذات إذا كان ينبغي أن تكون الفلسفة ممكنة.

§ 18. سوء تأويل ديكارت لذاته: التحريف السيكولوجي للأنا (ego) الخالص الذي تم بلوغه بفضل الإيبوخي[5]

يجب هنا أن نقول بعض ما سكتنا عنه عمداً في تأويلنا لحد الآن. بذلك سيبرز في الأفكار الديكارتية التباس خفي؛ هناك إمكانيتان لفهم هذه الأفكار وبسطها ولوضع المهام العلمية، لكن **إحداهما** فقط كانت بالنسبة لديكارت تلقائية منذ البدء. وهكذا كان معنى تحليلاته بالفعل (من حيث إنه معناه هو) واضحاً؛ لكن هذا الوضوح ينبع مع الأسف من أن ديكارت لم يحقق بالفعل الجذرية الأصلية لأفكاره، من أنه لم يخضع كلَّ آرائه المسبقة والعالمَ في كليته للإيبوخي (لم يضع ذلك «بين قوسين»)، من أنه بسبب تلهفه على هدفه لم يستخلص بالضبط أهم ما بلغه في أنا (ego) الإيبوخي[*] من أجل أن يبسط في ضوئه فقط دهشة (thaumázein) فلسفية. كان كل الجديد الذي أتى به إلى النور ـ رغم أصالته وواسع تأثيره ـ بمعنى ما سطحياً بالمقارنة مع ما كان يمكن أن ينجم عن هذا

(5) إشارة هنا الى الضميمة VII وVIII.

(*) بصدد لفظ (ego)، انظر الهامش (*) ص 139.

البسط وبالضبط مباشرة، وفضلاً عن ذلك فقد تم تأويله بكيفية نزعت عنه كل قيمة. في تعجبه إزاء هذا الأنا (ego) الذي لم يُكتشَف إلا في الإيبوخي تساءل هو ذاته هو **عن ما هو هذا الأنا**، هل الأنا مثلاً هو [81] الإنسان، الإنسان الحسي الحدسي للحياة العادية. أما وقد أقصي الجسد ـ الذي يقع، مثل العالم الحسي عموماً، تحت طائلة الإيبوخي ـ فإن هذا الأنا (ego) تحدد بالنسبة لديكارت **كروح أو نفس أو عقل** (mens sive animus sive intellectus).

لكن لدينا هنا بعض الأسئلة. ألا يتعلق الإيبوخي بمجموع معطياتي (معطيات المتفلسف) المسبقة، أي بالعالم بأكمله مع كل البشر، وبهؤلاء ليس فقط من حيث هم مجرد أجسام؟ ألا يتعلق إذن بي أنا أيضاً **في كليتي** كإنسان له دائماً صلاحية بالنسبة لي أنا ذاتي في امتلاكي الطبيعي للعالم؟ أليس ديكارت هنا خاضعاً مسبقاً لليقين الغاليليّ بوجود عالم جسمي شامل ومحض مطلقاً، مع التمييز بين ما يجرَّب حسياً فقط وما هو رياضي شأن التفكير الخالص؟ ألم يعتبر طبيعياً أن الحساسية تشير إلى كائن في ذاته، إلا أنها يمكن أن تخدعنا، وأنه لا بد من وجود طريق عقلي لحسم الأمر ولمعرفة الكائن في ذاته في عقلانية رياضية؟ لكن ألم يوضع كل ذلك في الإيبوخي بين قوسين، وذلك حتى كإمكانية؟ جلي أن ديكارت، رغم دعوته إلى جذرية التحرر من الافتراضات المسبقة، كان له سابقاً **هدف** يجب أن يكون النفاذ إلى الأنا (ego) مجرد **وسيلة** لتحقيقه. إنه لم يلاحظ أن اقتناعه بإمكانية هذا الهدف وهذه الوسيلة يعني التخلي عن هذه الجذرية. مجرد العزم على الإيبوخي، وعلى الإمساك(*) الجذري عن كل المعطيات المسبقة وكل الصلاحيات المسبقة

(*) الإمساك (Enthaltung): المقصود هنا الإمساك أو الامتناع عن استعمال كل الصلاحيات السابقة المتعلقة بالعالم أو عن المشاركة فيها.

المرتبطة بالعالم لا يكفي؛ بل يجب أن **يكون** الإيبوخي **ويبقى** منجَزاً بكيفية جدية. ليس الأنا (ego) هو ما يتبقى من العالم، بل هو الوضع (Setzung) القطعي مطلقاً الذي لا يكون ممكناً، وذلك كإثبات وحيد، إلا بفضل الإيبوخي، وإلا بفضل وضع صلاحية العالم **بأكملها** «بين قوسين». أما **النفس فهي ما يتبقى من تجريد سابق** للجسم المحض، وهي تكون بعد هذا التجريد في الظاهر على الأقل جزءاً مكملاً لهذا الجسم. لكن هذا التجريد (وهذا ما لا ينبغي إغفاله) لا يتم في الإيبوخي، بل في كيفية نظر باحث الطبيعة أو السيكولوجي على الأرضية الطبيعية للعالم المعطى مسبقاً، للعالم الذي يُعتبر وجوده تلقائياً. سنعود فيما بعد للحديث عن هذه [82] التجريدات ومظهر تلقائيتها. يكفي هنا أن يتضح أن الاعتبارات المؤسِّسة للتأملات ـ التأملات التي قدمت الإيبوخي والأنا (ego) المنتمي له ـ قد عرفت ثغرة في الاستنتاج بفعل مطابقة هذا الأنا (ego) بالنفس الخالصة. هذا المكسب كله، هذا الاكتشاف الكبير لهذا الأنا (ego) فَقَدَ قيمته بفعل هذا الدس المتسم بالخلف: فالنفس الخالصة ليس لها في الإيبوخي أي معنى، اللهم إلا «كنفس» بين «قوسين»، أي مجرد ظاهرة (Phänomen) مثلها مثل الجسد. ينبغي أن لا ننسى هذا المفهوم الجديد «للظاهرة» الذي نشأ لأول مرة مع الإيبوخي الديكارتي.

إننا نرى كيف أن من الصعب المحافظةَ على تغير حاسم في الموقف، مثل ذلك التغير الذي حدث مع الإيبوخي الجذري والشامل، واستثمارَه. يظهر فوراً في موضع ما «**الفهم البشري الطبيعي**(*)»، شيءٌ ما ينتمي للصلاحية الساذجة للعالم، فيحرف

(*) أي الفهم المعتاد في الموقف الطبيعي قبل الفلسفي.

التفكير الجديد الذي أتاحه الإيبوخي وتطلبه. (ومن هنا أيضاً الاعتراضات الساذجة لكل معاصريً من الفلاسفة ضد «نزعتي الديكارتية»، أو ضد «الإرجاع الفنومينولوجي» الذي مهدتُ له بهذا العرض للإيبوخي الديكارتي). هذه السذاجة التي لا يمكن تقريباً إبادتها هي أيضاً السبب في أنه لم يستنكر أي أحد تقريباً عبر القرون الإمكانية «التلقائية» لاستخلاص نتائج حول «الخارج» انطلاقاً من الأنا (ego) وحياته الفكرية، وفي أنه لم يطرح أحد في الحقيقة السؤال عن إمكانية أن يكون هناك بالنظر إلى هذه الدائرة الإيجولوجية للوجود (egologische Seinssphäre) معنى «للخارج» أصلاً، وهو ما سيجعل من هذا **الأنا** (ego) **مفارقةً، أكبرَ الألغاز**. لكن ربما تعلق بهذا اللغز كثير من الأشياء، بل وبالنسبة للفلسفة كل شيء، وربما كان للرجة التي عرفها ديكارت ذاته عند اكتشاف هذا الأنا (ego) دلالة بالنسبة لنا، كعقول أقل منه شأناً، من حيث هي علامة على أن شيئاً عظيماً يفصح هناك عن ذاته، يجب أن يأتي إلى النور عبر كل الارتباكات والأخطاء بصفته «النقطة الأرشميدية» لكل فلسفة حقة.

بمجرد ما دخل الحافز الجديد للرجوع إلى الأنا (ego) إلى التاريخ أبدى قوته الداخلية في أنه، رغم تحريفاته وتعتيماته، فتح [83] عصراً جديداً للفلسفة وزرع فيه غاية (Telos) جديدة.

§ 19. اهتمام ديكارت الملحّ بالنزعة الموضوعية باعتبارها سبباً لسوء تأويله لذاته

أثرت «التأملات» على ديكارت وواصلت تأثيرها تاريخياً إلى أيامنا هذه في صورة وبيلة تدس الأنا النفسي محل الأنا (ego)، المحايَثةَ السيكولوجيةَ محل المحايَثة الإيجولوجية (egologische)، بداهةَ «الإدراك الداخلي» أو «الذاتي» النفسي محل الإدراك الذاتي

الإيجولوجي. هو ذاته اعتقد بالفعل أن بإمكانه أن يثبت، عن طريق نتائج متعلقة بما يتعالي عن الوجود النفسي، ثنائيةَ الجواهر المتناهية (بتوسط النتيجة الأولى حول تعالي الإله). كما اعتقد أنه حل المشكل المهم بالنسبة لموقفه المتسم بالخُلف والذي عاد بعد ذلك من جديد في صورة معدَّلة مع كانط: كيف يمكن أن تدعي التشكيلات العقلية المنتَجة في عقلي (إدراكاتي الواضحة والمتميزة clara et distenctae perceptions) - إدراكات الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي - صلاحية «حقيقية» موضوعياً، صلاحية متعالية ميتافزيقياً. إن ما يسميه العصر الحديث نظرية الفهم أو العقل، وبعبارة أدق: نقد العقل، الإشكالية الترنسندنتالية، توجد جذور معناه في التأملات الديكارتية. لم يعرف العصر القديم ما يماثل ذلك، لأن الإيبوخي الديكارتي والأنا الناجم عنه كانا غريبين عن هذا العصر. وهكذا فقد ابتدأ مع ديكارت بالفعل **تفلسف من نوع جديد تماماً** يبحث عن أسسه الأخيرة في المجال الذاتي. لكن تمسُّك ديكارت بنزعته الموضوعية المحضة، رغم تأسيسها انطلاقاً من الذات، لم يكن ممكناً إلا لأن الروح (mens)، الذي كان في البداية قائماً لذاته **كأرضية مطلقة للمعرفة** تقوم عليها تأسيسات العلوم الموضوعية (وبتعبير شمولي: الفلسفة)، يظهر كما لو أنه في الوقت نفسه مؤسَّس في هذه العلوم كتيمة مشروعة، وبالضبط في السيكولوجيا. لم يتضح لديكارت أن الأنا (ego)، أن [84] أناه الذي نزع عنه الإيبوخي طابع العالم، والذي تمنح أفعالُ تفكيره، من خلال وظائفها، العالمَ كلَّ معنى الوجود الذي يمكن أن يكون له بالنسبة إليه، **من المستحيل** أن يكون تيمة **في العالم**، لأن **كل ما ينتمي للعالم**، بما في ذلك الوجود النفسي الخاص، الأنا بالمعنى المعتاد، يستمد معناه **من هذه الوظائف** بالذات. وأكثر من ذلك لم يكن له سبيل لأن يأخذ بعين الاعتبار أن الأنا (ego) كما تم اكتشافه في الإيبوخي ككائن لذاته ليس أبداً أنا «واحداً» يمكن أن تشاركه

الوجود أنات أخرى أو كثيرة خارجه. لقد بقي خفياً عنه أن كل هذه التمييزات مثل أنا وأنت، الداخل والخارج، لا «تنبني(*)» إلا في الأنا المطلق. وهكذا نفهم كيف أن ديكارت، في تسرعه لأن يؤسس النزعة الموضوعية والعلوم الدقيقة كعلوم تمنح معرفة مطلقة ميتافيزيقياً، لم يطرح على نفسه ـ في تمسك تواصل بالإيبوخي ـ **مهمة مساءلة** نسقية **للأنا** الخالص **بصدد ما ينتمي له من أفعال وقدرات وبصدد الإنجاز القصدي الذي يحققه فيها**. لم يكن من الممكن، بسبب عدم تريثه، أن تنفتح له المشكلة الكبرى: التساؤل الارتدادي النسقي انطلاقاً من العالم «كظاهرة» في الأنا عن الإنجازات المحايثة للأنا القابلة فعلياً للإظهار التي يستمد منها العالم معنى وجوده. إن تحليلاً للأنا بصفته **الروح** (mens) كان بالنسبة له كما يظهر من شأن السيكولوجيا الموضوعية المقبلة.

§ 20. «القصدية» عند ديكارت

هكذا كانت التأملات الأولى المؤسِّسة في الحقيقة جزءاً من السيكولوجيا التي يجب أن نبرز منها صراحة جانباً مهماً للغاية، لكن بقي تماماً دون بسط: أعني **القصدية** التي تشكل ماهية الحياة الإيجولوجية. تعبر عن ذلك كلمة أخرى هي التفكير (cogitatio)(**)، مثل **الوعي بشيء** في التجربة، التفكير، الإحساس، الإرادة، ... إلخ.؛ ذلك أن كل تفكير له مفكَّره (cogitatum). كل واحد هو بالمعنى الواسع اعتقاد (Vermeinen)، [85] وبذلك تنتمي لكل واحد كيفية لليقين: اليقين مطلقاً، الادعاء، الرجحان، الشك، ... إلخ. وهذه لها علاقة بالفروق بين التأكيد

(*) بصدد مفهوم البناء، انظر الثبت التعريفي في آخر هذا الكتاب.

(**) واضح أن التفكير هنا بالمعنى الواسع، أي بمعنى التمثل.

والتفنيد أو بين الحقيقي والخاطئ. إننا نرى هنا أن عنوان مشكل القصدية يحوي في ذاته مشاكل الفهم والعقل التي لا يمكن فصلها عنه. طبعاً ليس هناك طرح حقيقي ومعالجة حقيقية لتيمة «القصدية». لكن من جهة أخرى ينبغي نعت التأسيس المزعوم للفلسفة الشاملة الجديدة انطلاقاً من الأنا أيضاً «كنظرية للمعرفة»، أي كنظرية تبين كيف ينشئ الأنا في قصدية عقله (بفضل أفعال العقل) معرفة **موضوعية**. وهذا يعني على كل حال عند ديكارت: المعرفة **المتعالية ميتافزيقياً** على الأنا.

§ 21. ديكارت كنقطة انطلاق لمساري التطور العقلاني والتجريبي معاً

لو تتبعنا الآن مسارات التطور التي انطلقت من ديكارت لوجدنا أن المسار الأول، أي المسار «العقلاني»، يقود عن طريق ملبرانش (Malebranche)، سبينوزا، لايبنتز عبر مدرسة فولف إلى كانط الذي يمثل نقطة التحول. في هذا المسار واصل روح العقلانية الجديدة، كما زرعها فيه ديكارت، تأثيره وتطور في أنساق كبرى. هنا إذن يسود الاقتناع بأنه يمكننا، باستعمال منهج الطريقة الهندسية (mos geometricus)، إنشاء معرفة شاملة مؤسَّسة مطلقاً تتعلق بالعالم الذي يفكَّر ككائن في ذاته متعالٍ (transzendent). ضد هذا الاقتناع الذي يبالغ في تقدير أهمية العلم الجديد ويجعله قادراً على بلوغ ما هو «متعالٍ»، بل في نهاية التحليل ضد هذا الأخير ذاته، يتوجه رد فعل النزعة التجريبية الإنجليزية، وذلك رغم تأثير ديكارت القوي عليها. لكنه رد فعل من نوع مشابه لرد فعل الريبية القديمة ضد أنساق الفلسفة العقلية آنذاك. ابتدأت النزعة التجريبية الريبية الجديدة مع هوبز. لكن نقدَ لوك للفهم والأشكالَ اللاحقة التي اتخذها مع بركلي وهيوم هو بالنسبة لنا أكثر أهمية، وذلك نظراً لتأثيره البالغ

[86] في السيكولوجيا ونظرية المعرفة. هذا المسار له دلالة كبرى، وذلك على الخصوص لأنه جزء أساسي من الطريق التاريخي الذي عملت عبره النزعة الترنسدنتالية لديكارت (إذا كان يحق لنا الآن أن نسمي تحوله الأصيل نحو الأنا (ego) بهذا الاسم) المحرَّفة سيكولوجياً على أن تنفذ، من خلال بسط نتائجها، إلى الوعي ببطلانها، وانطلاقاً من ذلك إلى الوصول إلى نزعة ترنسندنتالية أكثر وعياً بمعناها الحقيقي وأكثر أصالة. إن الأمر الأول والأهم تاريخياً كان هنا هو الانكشاف الذاتي للنزعة السيكولوجية التجريبية (في شكلها الحسي الطبيعي) كخُلف لا يحتمل.

§ 22. سيكولوجيا لوك كنظرية للمعرفة طبيعية النزعة

عرفت السيكولوجيا الجديدة، التي تطلبها انفصال علم الطبيعة الخالص كعلم يقابله، تحققها العيني الأول ـ كما نعلم ـ في تطور النزعة التجريبية. كانت هذه السيكولوجيا إذن منشغلة بدراسات سيكولوجية داخلية في مجال النفس، التي أصبحت تعتبر مفصولة عن الجسمية، وكذلك بتفسيرات فيزيولوجية وسيكوفيزيائية. ومن جهة أخرى كانت هذه السيكولوجيا في خدمة نظرية للمعرفة جديدة تماماً بالمقارنة مع نظرية المعرفة الديكارتية ومصوغة بكيفية دقيقة جداً. كان هذا بالذات هو ما يسعى إليه منذ البدء عمل لوك الكبير. هذا العمل يقدم ذاته كمحاولة جديدة لإنجاز ما كانت «تأملات» ديكارت تهدف إلى إنجازه: تأسيس موضوعية العلوم الموضوعية على أساس نظرية للمعرفة. تتجلى الروح الريبية لهذا القصد منذ البداية في أسئلته عن مدى يقين المعرفة البشرية وأهميته ودرجاته. لم يحس لوك بشيء من أعماق الإيبوخي الديكارتي والإرجاع إلى الأنا (ego). لقد أخذ الأنا (ego) ببساطة كنفس تَعْرِف حالاتها الداخلية وأفعالها وقدراتها في بداهة التجربة الذاتية. ما يعطى في بداهة مباشرة هو فقط ما تظهره

تجربتنا الداخلية، هو فقط «أفكارنا[*]» الخاصة. كل ما يتعلق بالعالم الخارجي يتم الوصول إليه عن طريق الاستنتاج.

[87] هكذا يحتل التحليل السيكولوجي الداخلي القائم على التجربة الداخلية المحضة المقام الأول، لكن بحيث يستعمل بكيفية ساذجة تماما تجاربَ الناس الآخرين وفهمَ التجربة الذاتية المنتمي **لي كإنسان** بين الناس، أي يستعمل الصلاحية الموضوعية لاستنتاجات عن آخرين. وبالمثل فإن البحث كله يجري عموما كبحث موضوعيـ سيكولوجي، بل إنه يلجأ إلى ما هو فيزيولوجي، رغم أن هذه الموضوعية بأكملها مطروحة موضع سؤال.

إن المشكلَ الحقيقي عند ديكارت، مشكلَ تعالي الصلاحيات الإيجولوجية (المؤولة كصلاحيات سيكولوجية داخلية)، وضمنها كل أنواع الاستنتاجات المتعلقة بالعالم الخارجي، السؤالَ عن كيف يمكنها أن تؤسس وجوداً خارج النفس، رغم أنها ليست سوى أفعال للتفكير في النفس المعزولة، هذا المشكل يصبح عند لوك لاغياً أو يتحول إلى مشكل يتعلق بالنشأة السيكولوجية لمعيشات الصلاحية الواقعية والقدرات المرتبطة بها. إن كون الانطباعات الحسية، التي لا يتم إنتاجها بشكل اعتباطي، تأثيرات قادمة من الخارج تعلن عن أجسام في العالم الخارجي، ليس بالنسبة له مشكلاً، بل هو أمر مفهوم من تلقاء ذاته.

إن الأمر الوبيل بخاصة بالنسبة للسيكولوجيا ونظرية المعرفة اللاحقتين هو أن لوك لم يستفد من التحديد الديكارتي الأول للتفكير

(*) الأفكار: هي الاسم الذي يطلقه لوك على كل أنواع التمثلات أو الإدراكات، أي على كل مضمون للوعي.

كتفكير لمفكَّر (cogitatum) ـ أي من القصدية ـ بل ولم يتعرفها كتيمة (بل التيمة الحقة للأبحاث المؤسِّسة). لقد كان عاجزاً عن رؤية هذا الفرق كله. النفس هي شيء واقعي مغلق موجود لذاته مثل الجسم؛ في النزعة الطبيعية الساذجة يتم تناول النفس كما لو كانت مكاناً موجوداً لذاته، وبتعبير لوك المجازي، كما لو كانت سبورة تأتي إليها الانطباعات النفسية وتغادرها. هذه النزعة الحسية للانطباعات سيطرت، مع نظرية الحس الخارجي والداخلي، على السيكولوجيا ونظرية المعرفة خلال القرون إلى يومنا هذا دون أن يتغير معناها الأساسي، وذلك رغم الكفاح التقليدي ضد «النزعة الذرية السيكولوجية». طبعاً لم يكن في إمكان لوك أن يتجنب الحديث عن إدراكات وتمثلات «لأشياء»، أو عن الاعتقاد «في شيء ما»، إرادة «شيء ما» وما إلى ذلك. لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار أنه في الإدراكات، **في معيشات الوعي ذاتها**، يكمن ما يتم الوعي به **من حيث هو كذلك**، وأن الإدراك هو **في ذاته** إدراك لشيء، «لهذه [88] الشجرة».

كيف يمكن إذن، مع إهمال القصدية، أن ندرس بكيفية جدية حياة النفس التي هي أولاً وأخيراً حياة الوعي، حياة قصدية للأنا الذي يتوفر على موضوعات يعيها وينشغل بها عارفاً، ومقوِّماً، . . .إلخ. كيف يمكن إذن الإمساك بمشاكل العقل عموماً؟ وهل ذلك ممكن أصلاً إذا اعتبرناها مشاكل سيكولوجية؟ ألا تكمن في نهاية التحليل، وراء مشاكل السيكولوجيا ونظرية المعرفة، تلك المشاكل التي لامسها ديكارت دون أن يدركها، مشاكل أنا ذلك الإيبوخي الديكارتي؟ قد لا تكون هذه أسئلة عديمة الأهمية، وقد توجه مسبقاً القارئ الذي يفكر بذاته. إنها على أي حال تلميح إلى ما سيصبح في الأجزاء اللاحقة من هذا الكتاب مشكلاً جدياً، وما

سيكون بالنتيجة طريقاً لفلسفة يتعين تحقيقها فعلياً «في تحرر من الأحكام المسبقة»، فلسفة تقوم، في وضعها للمشاكل وفي منهجها وعملها المنجَز نسقياً، على تأسيس جذري.

من المهم أيضاً أن نشير إلى أن ريب لوك إزاء المثَل العقلي للعلم وتقليصه لأهمية العلوم الجديدة (التي يجب أن تحتفظ بمشروعيتها) قاد إلى لاأدرية من نوع جديد. لم يتم إنكار إمكانية العلم عموماً، كما هو الأمر في الريبية القديمة، وإن تم مرة أخرى افتراض أشياء في ذاتها لا يمكن معرفتها. إن علمنا البشري يتوقف كلية على تمثلاتنا وتكويننا للمفاهيم التي يمكن بواسطتها أن نتوصل إلى نتائج تتعلق بما هو متعال، لكننا لا يمكن أن نصل إلى تمثلات عن الأشياء في ذاتها تعبر بكيفية مطابقة عن ماهيتها الخاصة. ليست لدينا تمثلات ومعارف مطابقة (adäquat) إلا عن النفسي الخاص بنا.

§ 23. بركلي. ـ سيكولوجيا ديفيد هيوم كنظرية للمعرفة ذات نزعة وهمية: «إفلاس» الفلسفة والعلم

قادت سذاجات لوك وتناقضاته بسرعة إلى تطوير نزعته التجريبية التي تتجه إلى مثالية متناقضة وتنتهي أخيراً إلى خُلف [89] مكتمل. يبقى الأساس هو النزعة الحسية والاعتقاد التلقائي ظاهرياً بأن أرضيةَ المعرفةِ الوحيدةَ التي لا يمكن الشك فيها هي التجربة الذاتية وحقلها الذي يضم المعطيات المحايثة. انطلاقاً من ذلك سيختزل بركلي الأشياء الجسمية التي تظهر في التجربة الطبيعية إلى مركب المعطيات الحسية ذاتها التي تظهر فيها. لا يمكن أن نستنتج من هذه المعطيات الحسية إلا معطيات حسية أخرى. لا يمكن أن يكون هذا الاستنتاج إلا استنتاجاً استقرائياً، أي ناشئاً عن تداعي الأفكار. إن الاعتقاد في مادة توجد في ذاتها، أو كما يقول لوك في

شيء لا أعرف ما هو (je ne sais quoi)، هو اختلاق فلسفي. ومما له دلالة أيضاً أنه يذيب كيفية تكوُّن مفاهيم علم الطبيعة العقلي في نقد للمعرفة حسي النزعة.

سيسير هيوم في هذه الاتجاهات إلى النهاية. كل مقولات الموضوعية التي نفكر فيها عالماً موضوعياً خارج النفس هي أوهام، سواء المقولات العلمية التي فيها تفكِّر الحياةُ العلميةُ أو المقولات قبل العلمية التي فيها تفكِّر الحياةُ اليوميةُ. هذا يتعلق أولاً بالمفاهيم الرياضية: العدد، المقدار، المتصل، الشكل الهندسي. . . إلخ. إنها، كما يمكن أن نقول، إمثالات للمعطى الحدسي لها ضرورة منهجية. لكنها حسب هيوم أوهام، ونتيجة لذلك فإن كل الرياضيات التي يُعتقد أنها قطعية هي أوهام. يمكن بالتأكيد تفسير مصدر هذه الأوهام سيكولوجياً (وذلك على أرضية نزعة حسية محايثة)، أي انطلاقاً من قانونية تداعيات الأفكار وترابطاتها. لكن حتى مقولات العالم قبل العلمي المعطى ببساطة في الحدس، مقولات الجسمية (أي هوية الجسم الثابتة التي يُعتقد أنها تكمن في التجربة الحدسية المباشرة) مثل هوية الشخص التي يُعتقد أنها معطاة في التجربة، ليست سوى أوهام. إننا نتكلم مثلاً عن «هذه» الشجرة هناك ونميز بينها وبين كيفيات تجليها المتغيرة. لكن لا يوجد في النفس بصفة محايثة إلا «كيفيات التجلي» هذه. هناك مركبات من المعطيات، وهناك دائماً من جديد مركبات أخرى من المعطيات «مترابطة» طبعاً فيما بينها على نحو منتظم بفضل التداعي، وهذا ما يفسر الوهم بوجود هوية تتم تجربتها. وكذلك الأمر بالنسبة للشخص: إن «أنا» مطابقا لذاته ليس [90] معطى (Datum)، بل هو ركام من المعطيات المتغيرة دون انقطاع. الهوية هي وهم سيكولوجي. ضمن هذا النوع من الأوهام تدخل أيضاً السببية، التعاقب الضروري. إن التجربة المحايثة لا تبين إلا «بعد»

(post hoc)؛ أما «بسبب»[*] (propter hoc)، أو ضرورة التعاقب، فهي ليست سوى دس وهمي. هكذا يتحول في كتاب هيوم **رسالة في الطبيعة البشرية** (Treatise) العالمُ عموماً، الطبيعةُ، عالمُ الأجسام المتطابقة، عالمُ الأشخاص المتطابقين، وتبعاً لذلك أيضاً العلمُ الموضوعي الذي يعرف كل ذلك في حقيقته الموضوعية، إلى وهم. يجب أن نقول كنتيجة لذلك: العقل، المعرفة، بما فيها معرفة القيم الحقيقية، المثل الخالصة من كل نوع بما فيها المثل الأخلاقية ـ كل ذلك وهم.

إنه إذن بالفعل **إفلاس المعرفة الموضوعية**. في العمق ينتهي هيوم إلى النزعة الواحدية (Solipsismus). إذ كيف يمكن لاستنتاجات تنطلق من معطيات وتصل إلى معطيات أن تتخطى دائرة المحايثة؟ لم يتساءل هيوم بالطبع، وعلى أي حال لم يقل شيئاً، عن نتيجة ذلك بالنسبة للعقل، عقل هيوم الذي أنشأ هذه النظرية كحقيقة وأنجز تحليلات النفس هذه وأبرز قوانين التداعي هذه. كيف «تربط» أصلاً قواعد الترابط المنتظم القائم على التداعي؟ وحتى لو كانت لدينا معرفة بها، ألا تكون هذه المعرفة بدورها مجرد معطى على السبورة؟

إن نزعة هيوم الريبية واللاعقلانية تلغي ذاتها بذاتها مثل كل نزعة ريبية وكل نزعة لاعقلانية. بمقدار ما كانت عبقرية هيوم مدهشة، بقدر ما يجب أن نأسف لكون هذه العبقرية لم تتزاوج مع موقف (Ethos) فلسفي كبير يناسبها. وهذا ما يتجلى في أن هيوم كان في عرض تحليله بأكمله يجتهد في أن يقَنِّع نتائجه المتسمة بالخُلف

(*) إن التجربة لا تقدم لنا سوى علاقة تعاقب في الزمان بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبَّباً، لكنها لا تخبرنا بوجود علاقة ضرورية بينهما.

وأن يعطيها تأويلاً بريئاً، وذلك على الرغم من أنه (في الفصل الختامي من المجلد الأول لكتاب **رسالة في الطبيعة البشرية** (Treatise)) يسهب في وصف الارتباك الكبير الذي يسقط فيه الفيلسوف النظري المنسجم مع ذاته. بدلاً من أن يخوض الكفاح ضد هذا الخُلف، وأن يفضح الاقتناعات التي يُعتقد أنها تلقائية، والتي تقوم عليها هذه النزعة الحسية والنزعة السيكولوجية عموماً للنفاذ إلى فهم ذاتي منسجم ونظرية حقة للمعرفة، بدلاً من ذلك بقي في الدور المريح والعجيب جداً للريبية الأكاديمية. بفضل هذا التصرف أصبح أباً لنزعة وضعية شاحبة ـ لا زال تأثيرها سارياً ـ تتجنب الأغوار [91] الفلسفية أو تقَنِّعها بسطحيةٍ مُطَمْئِنةً نفسها بنجاحات العلوم الوضعية وتفسيرها السيكولوجي النزعة.

§ 24. الحافز الفلسفي الحق المختفي وراء خُلف هيوم. زعزعة النزعة الموضوعية

لنتوقف لحظة. لماذا يمثل كتاب هيوم **رسالة في الطبيعة البشرية** (Treatise) (الذي ليس كتاب **بحث في الفهم البشري** سوى تبسيط رديء له) حدثاً تاريخياً بهذه الأهمية؟ ماذا حدث هناك؟ تطلبت جذريةُ ديكارت في التحرر من الافتراضات المسبقة بهدف إرجاع المعرفة العلمية الحقة إلى ينابيع صلاحيتها الأخيرة وتأسيسها انطلاقاً من هذه الينابيع تأسيساً مطلقاً تأملات متجهةً نحو الذات، تطلبت الرجوعَ إلى الأنا العارف في محايثته. لم يكن من الممكن أن يتملص المرء من ضرورة هذا المطلب، حتى إذا لم يستسغ تسلسل أفكار ديكارت في نظريته عن المعرفة. لكن هل كان من الممكن تصحيح النهج الديكارتي، هل كان لا يزال من الممكن، بعد الهجومات الريبية، بلوغ هدفه المتمثل في تأسيس العقلانية الفلسفية تأسيساً مطلقاً؟ يدل الاندفاع الهائل للاكتشافات

المتلاحقة في الرياضيات وعلم الطبيعة مسبقاً على إمكانية ذلك. وهكذا كان كل من يساهم في هذه العلوم من خلال البحث أو الدراسة متيقناً مسبقاً من أن حقيقتها ومنهجها يتوفران على طابع نهائي ونموذجي. والآن تُبرز النزعة الريبية التجريبية ما كان كامنا دون بسط في الاعتبار الأساسي الديكارتي، وهو أن **معرفة العالم بأسرها**، قبل العلمية والعلمية، هي **لغز ضخم**. كان من السهل موافقة ديكارت عند رجوعه إلى الأنا القطعي على تأويله **كنفس** وعلى فهم البداهة الأصلية (Urevidenz) كبداهة «للإدراك الداخلي». هل هناك بعد ذلك ما هو أكثر إقناعاً من الكيفية التي صور بها لوك، من خلال الصفحة البيضاء، واقعَ النفسِ المنعزلةِ والتاريخيةَ التي تجري داخلياً في النفس، أي النشأةَ النفسيةَ الداخلية، والكيفية التي أضفى بها على هذا الواقع صفات طبيعية؟ لكن هل كان من الممكن بعد ذلك تجنب «**مثاليةِ**» بركلي وهيوم، [92] وأخيراً الريبيةِ في كل خُلفها؟ يا لها من مفارقة! لا شيء كان يمكن أن يشل قوة العلوم الدقيقة ـ التي نمت بسرعة والتي لا يمكن التطاول على إنجازاتها الخاصة ـ وأن يعطل الاعتقاد في حقيقتها. ومع ذلك، بمجرد ما أُخذ بعين الاعتبار أنها إنجاز لوعي ذوات عارفة تحولت بداهتها ووضوحها إلى خُلف غير مفهوم. إن قول ديكارت بأن الحساسية المحايثة تنتج صوراً للعالم لم يصدم أحداً؛ لكن هذه الحساسية تنتج حسب بركلي **العالم الجسمي ذاته**، وحسب هيوم تنتج النفسُ كلها «بانطباعاتها» و«أفكارها»، بقواها وقوانين التداعي المنتمية لها (الموازية لقانون الجاذبية!) التي تم تفكيرها في تماثل مع القوى والقوانين الفيزيائية، العالمَ كله، **العالمَ ذاته** وليس فقط مجرد صورة، لكن هذا المنتوج هو بالطبع مجرد وهم، إنه مجرد تمثل تم اختلاقه داخلياً، وهو فضفاض تماماً في الحقيقة. وهذا ينطبق على عالم العلوم العقلية كما ينطبق

على عالم التجربة المبهمة(*) (experientia vaga).

ألا نحس هنا، رغم الخُلف الذي يكمن في غرابة الافتراضات المسبقة، بحقيقة خفية لا يمكن تجنبها؛ ألا تتجلى هنا **كيفية جديدة تماماً** للحكم على موضوعية العالم وكل معنى وجوده، وفي تعالق مع ذلك على معنى وجود العلوم الموضوعية، حكماً لا يمس مشروعيتها الخاصة، بل ادعاءها الفلسفي والميتافيزيقي: ادعاء الحقيقة المطلقة؟ الآن أصبح أخيراً من الممكن والضروري إدراك - وهو الأمر الذي بقي خارج الاعتبار تماماً في هذه العلوم - أن حياة الوعي هي حياة **منجِزة**، منجِزة لمعنى الوجود، سواء بكيفية سليمة أو رديئة؛ أولاً كحياة حسية حدسية، ومن باب أولى كحياة علمية. لم يتعمق ديكارت في أن العالم العلمي **مفكَّر** لأفعال تفكير علمية مثلما أن العالم الحسي اليومي **مفكَّر** لأفعال تفكير حسية، ولم ينتبه للدور الذي وقع فيه عندما افترض سلفاً، في دليله على وجود الإله، **إمكانية** نتائج تتعالى على الأنا، في حين أن هذا الدليل هو الذي كان ينبغي أن يؤسس هذه الإمكانية. لقد كان ديكارت بعيداً [93] تماماً عن إدراك أن العالم ذاته بأكمله يمكن أن يكون مفكَّراً ناشئاً عن التأليف الشامل لأفعال التفكير المتعددة المنسابة، وأن الإنجاز العقلي لأفعال التفكير العلمية التي تنبني عليها، والذي هو من درجة أعلى، يمكن أن يكون مؤسِّساً للعالَم العلمي. لكن ألم يقربنا بركلي وهيوم من هذه الفكرة - على افتراض أن خُلف هذه النزعة التجريبية لا يكمن إلا في **اقتناع** معين **يُعتقد أنه تلقائي** تم بفعله إبعاد العقل المحايث منذ البدء؟ بفعل إعادة إحياء المشكل الأساسي الديكارتي وتجذيره من بركلي وهيوم، لقد تمّ، من منظور عرضنا

(*) أي التجربة العامية غير العلمية.

النقدي، **زعزعة النزعة الموضوعية «الدوغماتية»** من الأعماق: ليس فقط **النزعة الموضوعية التريبضية** التي كان المعاصرون مولعين بها، والتي تنسب في الحقيقة للعالم ذاته وجوداً في ذاته رياضياً ـ عقلياً (نصوره، إن جاز التعبير، دائماً بكيفية أفضل في نظرياتنا الكاملة كثيراً أو قليلاً)، بل **النزعة الموضوعية عموماً** التي سيطرت على مر آلاف السنين.

§ 25. الحافز «الترنسندنتالي» في النزعة العقلانية:

تصور كانط للفلسفة الترنسندنتالية

يحتل هيوم، كما نعرف، مكانة خاصة في التاريخ أيضاً بفضل التحول الذي أحدثه في تطور التفكير الكانطي. كانط نفسه يقول في الكلمة التي كثيراً ما يتم إيرادها بأن هيوم أيقظه من غفوته الميتافيزيقية وأعطى لأبحاثه في مجال الفلسفة النظرية وجهة أخرى. هل كانت الرسالة التاريخية لكانط أن يعيش تلك الرجة التي عرفتها النزعة الموضوعية التي تكلمت عنها الآن، وأن يضطلع في فلسفته الترنسندنتالية بحل المهمة التي تهرَّب منها هيوم؟ يجب أن يكون الجواب **بالنفي**. إن النزعة الذاتية الترنسندنتالية التي ابتدأت مع كانط، واتخذت في أنساق المثالية الألمانية أشكالاً أخرى هي من نوع جديد. لا ينتمي كانط إلى مسار التطور الذي يمتد تأثيره بكيفية متصلة من ديكارت عبر لوك، إنه ليس استمراراً لهيوم. تأويلُه لريب [94] هيوم، ونوعُ رد فعله عليه، حددهما تأثره بمدرسة فولف. لم تكن ثورة «كيفية التفكير»(*) التي حفزتها دفعة هيوم موجهة ضد النزعة التجريبية، بل ضد كيفية تفكير النزعة العقلانية ما بعد الديكارتية

(*) المقصود هنا الثورة الكوبرنيكية لكانط.

التي بلغت اكتمالها الكبير مع لايبنتز، والتي اتخذت مع كريستيان فولف (Chr. Wolff) صيغتها المدرسية النسقية وشكلها الأكثر تأثيراً وإقناعاً.

في البداية ماذا تعني عموماً **النزعة الدوغماتية** التي اقتلعها كانط من الجذور؟ رغم استمرار تأثير **التأملات** في الفلسفة بعد الديكارتية، فإن الجذرية المتحمسة التي كانت تحركها لم تنتقل بالذات إلى خَلَف ديكارت. كان المرء مستعدّاً بسرعة للاعتراف بما كان ديكارت يريد تأسيسه في سؤاله الارتدادي عن المنبع الأخير لكل المعرفة وما وجده صعب التأسيس، أقصد الحق المطلق الميتافيزيقي للعلوم الموضوعية، وبكيفية عامة للفلسفة بصفتها العلم الشامل الموضوعي الواحد، أو بعبارة أخرى حق الأنا (ego) العارف في أن يُعترف بتشكيلات عقله، بمقتضى البداهات التي تجري في روحه (mens)، كطبيعة تحمل معنى متعالياً عليه. إن التصور الجديد للعالم الجسمي المنغلق كطبيعة مع علوم الطبيعة المتعلقة بها وتصور النفوس المنغلقة الموازي له مع مهمة السيكولوجيا الجديدة المتعلقة بها ومنهجها العقلي حسب النموذج الرياضي: كل ذلك كان قد فرض نفسه. كانت الفلسفة العقلية تشتغل في كل اتجاه وكان الاهتمام منصبّاً على الاكتشافات والنظريات وصرامة تماسكها، وتبعاً لذلك على ما هو عام في المنهج وعلى تقريبه من الكمال. وهنا كان إذن الحديث عن المعرفة كثيراً، وأيضاً في عمومية علمية. لكن هذا التأمل حول المعرفة لم يكن **ترنسندنتالياً**، بل **معرفياً ـ عملياً**، أي مشابهاً لذلك الذي يمارسه الإنسان الفاعل في أي مجال آخر من مجالات الاهتمام العملي والذي يعبر عن ذاته في قضايا عامة تشكل **نظرية فنية** (Kunstlehre). وهكذا فقد كان الأمر يتعلق بما اعتدنا أن نسميه المنطق، وإن في تحديد تقليدي جد ضيق. يمكننا أن نقول بكيفية [95]

صحيحة تماماً (مع توسيع المعنى): يتعلق الأمر **بمنطقٍ كنظريةٍ للقواعد وكنظرية فنية** في شمولية كاملة بهدف بلوغ فلسفة عقلية.

كان الاتجاه التيمائي إذن مزدوجاً: **من جهة** نحو عالم نسقي من «القوانين المنطقية»، نحو الكلية النظرية للحقائق المدعوة إلى أن تلعب دور قواعد لكل الأحكام التي ينبغي أن تكون حقيقية؛ ينتمي لذلك بجانب المنطق الصوري القديم أيضاً علم الحساب، كل الرياضيات التحليلية الخالصة، أي العلم الكلي بمعنى لايبنتز، وعموما كل ما هو قبلي خالص.

من جهة أخرى يذهب الاتجاه التيمائي نحو اعتبارات عامة حول من يصدر الحكم من حيث إنه يسعى إلى الحقيقة الموضوعية: كيف ينبغي أن يستعمل معيارياً تلك القوانين حتى يمكن أن تتحقق البداهة التي تشهد على الحقيقة الموضوعية للحكم؛ وبالمثل حول كيفيات وإغراءات إخفاقه وما إلى ذلك.

والواقع أنه كان جلياً أن كل القوانين «المنطقية» بالمعنى الواسع، بدءاً من مبدأ عدم التناقض، تتضمن من تلقاء نفسها **حقيقة ميتافزيقية**، وأن نظريتها المنجَزة نسقياً كان لها من تلقاء نفسها معنى **أنطولوجياً عامّاً**. إن ما حدث هنا علمياً كان من عمل العقل الخالص الذي يشتغل فقط بالمفاهيم الفطرية في النفس العارفة. لقد كان توفر هذه المفاهيم والقوانين المنطقية، وعموماً الانتظامات القانونية الخالصة للعقل، على حقيقة ميتافزيقية ـ موضوعية **«أمراً تلقائياً»**. كان المرء يستند أحياناً، في استعادة لديكارت، أيضاً على الإله كضامن دون الاكتراث بأن الميتافيزيقا العقلية هي التي يجب أن تثبت وجود الإله.

في مقابل قدرة التفكير القبلي الخالص، قدرة العقل الخالص،

هناك قدرة الحساسية، قدرة التجربة الخارجية والداخلية. إن الذات التي تتأثر في التجربة الخارجية من «الخارج» تكون متيقنة من الموضوعات التي تؤثر فيها بواسطة هذه التجربة، لكنها لكي تعرف هذه الموضوعات في حقيقتها تحتاج إلى العقل الخالص، أي لنسق من القواعد يتجلى وينتشر فيها هذا الأخير «كمنطق» لكل معرفة حقيقية للعالم الموضوعي. كان هذا هو التصور السائد.

[96] أما فيما يتعلق بكانط، الذي كان قد تلقى تأثيرات السيكولوجيا التجريبية النزعة، فإنه كان يشعر، بسبب تأثير هيوم، بأن هوة لعدم الفهم تبقى قائمة بين حقائق العقل الخالصة من جهة والموضوعية الميتافيزيقية من جهة أخرى، إذ كيف يمكن لحقائق العقل هذه بالذات أن توفر بالفعل معرفة الأشياء. حتى المعقولية النموذجية لعلوم الطبيعة الرياضية تحولت إلى لغز. لقد كان من الأكيد أن هذه تدين بمعقوليتها التي لا يمكن بتاتاً بالفعل الشك فيها، أي بمنهجها، للقبلية المعيارية للعقل المنطقي ـ الرياضي، وأن هذا الأخير يحقق في فروعه معقولية خالصة لا يمكن المساس بها. طبعاً ليس علم الطبيعة علماً عقلياً محضاً، لأنه يحتاج إلى التجربة الخارجية، إلى الحساسية؛ لكن كل ما هو عقلي فيه مدين بوجوده للعقل الخالص ومعياريته؛ فبفضله فقط يمكن أن توجد تجربة معقلَنة. أما فيما يتعلق بالحساسية، فقد اعتقد المرء عموماً أنها لا تقدم سوى انطباعات حسية، وبالضبط نتيجة للتأثير القادم من الخارج. ومع ذلك فقد كان المرء يتصرف كما لو أن عالم التجربة لدى الإنسان قبل العلمي ـ العالم الذي لم تتم بعد صياغته منطقياً من قِبل الرياضيات ـ هو العالم المعطى مسبقاً بواسطة الحساسية فقط.

سبق أن بين هيوم بأننا نقحم السببية في هذا العالم بكيفية ساذجة معتقدين أننا ندرك في الحدس تعاقباً ضرورياً. وهذا يصح

على كل ما يجعل الجسم المنتمي للعالم المحيط اليومي شيئاً متطابقاً بخصائص وعلاقات. . .إلخ. متطابقة (كما سبق أن فصل هيوم ذلك بالفعل في كتاب **رسالة في الطبيعة البشرية** (Treatise) الذي بقي مجهولاً لدى كانط). إن الانطباعات ومركباتها تأتي وتذهب؛ والشيء الذي يُعتقد أنه معطى في التجربة بكيفية حسية محضة ليس كائناً حسياً يبقى ثابتاً خلال هذا التغير. لهذا يعلن الفيلسوف الحسي أنه وهم.

يمكننا أن نقول إنه يدس انطباعات حسية محضة محل الإدراك الذي يضع أمام أعيننا بالفعل **أشياءَ** (الأشياء اليومية). وبعبارة أخرى: إنه يتناسى أن الحساسية التي تتعلق بانطباعات الإحساس فقط لا يمكن أن توفر وحدها موضوعات التجربة. إنه إذن يتناسى أن موضوعات التجربة هذه تحيل إلى إنجاز روحي خفي كما يتناسى مشكل طبيعة هذا الإنجاز. لكنه يجب أن يكون مسبقاً إنجازاً يجعل [97] التجربة قبل العلمية قابلة لأن تُعرف، بواسطة المنطق والرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي، في صلاحية موضوعية، أي في ضرورة يمكن أن يقبلها وأن يلتزم بها كل شخص.

لكن كانط سيقول لنفسه: إن الأشياء تظهر دون شك، لكن ذلك لا يتم إلا بتجيمع الانطباعات الحسية بشكل خفي بواسطة صور قبلية وحسب كيفيات معينة وبإضفاء طابع منطقي عليها في تغيرها ـ دون اعتماد على العقل الذي أصبح متجلياً كمنطق وكرياضيات ودون أن يقوم هذا العقل بوظيفة معيارية. هل ذلك البعد شبه ـ المنطقي أمر عارض سيكولوجياً، وإذا فكرناه غير موجود، فهل يمكن للرياضيات، لمنطق الطبيعة عموماً أن يتوفر على إمكانية لمعرفة الموضوعات اعتماداً على انطباعات حسية فقط؟

هذه هي، إذا كانت نظرتي صائبة، الأفكار التي وجهت كانط

داخلياً. بالفعل سيقوم كانط في نهج تراجعي ببيان ما يلي: إذا كانت التجربة العامية هي بالفعل تجربة **لموضوعات الطبيعة**، لموضوعات يمكن أن تُعرف في وجودها أو عدم وجودها، في خصائصها التي هي بهذا الشكل أو ذلك، معرفةً حقيقية موضوعية، أي علمياً، فإن العالم الذي يظهر حدسياً يجب أن يكون هو أيضاً تشكيلة لقدرات «الحدس الخالص» و«العقل الخالص»، أي لنفس القدرات التي تعبر عن ذاتها في الرياضيات وفي المنطق في تفكير صريح.

بعبارة أخرى: العقل يشتغل(*) ويتجلى بكيفية **مزدوجة**: الكيفية **الأولى** هي تأويله الذاتي النسقي، تجليه الذاتي في التربيض الحر والخالص، في عمل العلوم الرياضية الخالصة. إنها تفترض هنا تشكيلاً «للحدس الخالص» الذي ينتمي للحساسية. والنتيجة الموضوعية للقدرتين معاً هي الرياضيات الخالصة كنظرية. أما الكيفية **الأخرى** فهي كيفية العقل الذي يشتغل دوماً بشكل خفي، العقل الذي يعقلِن باستمرار الانطباعات الحسية وسبق دائماً أن عقلنها. ونتيجته الموضوعية هي عالم الموضوعات الحسيالحدسي، وهو الشرط التجريبي لكل تفكير علم الطبيعة كتفكير يُخضع بوعي التجربة (Empirie) المتعلقة بالعالم المحيط لمعايير العقل الرياضي المتجلي. [98] إن عالَم علم الطبيعة عموماً (وبالنتيجة العالم الثنائي الذي يتعين معرفته) هو، مثل العالم الجسمي الحدسي، تشكيلة ذاتية لعقلنا، إلا أن مادة الانطباعات الحسية تنشأ عن تأثير حسي متعالٍ قادم من «الأشياء في ذاتها». هذه ممتنعة مبدئياً عن المعرفة (الموضوعية - العلمية). بحسب هذه النظرية لا يمكن للعلم البشري، كإنجاز مشروط بالتفاعل بين القدرتين الذاتيتن «الحساسية» و«العقل» (أو

(*) يشتغل (fungieren): يلعب دوراً أو وظيفة بكيفية لاتيمائية.

«الفهم» كما يقول هنا كانط)، أن يفسر مصدر، «سبب» التعددية الواقعية للانطباعات الحسية. إن الشروط الأخيرة لإمكانية المعرفة الموضوعية ووجودها الفعلي لا يمكن معرفتها موضوعياً.

إذا كان علم الطبيعة قد قدم نفسه كفرع للفلسفة، للعلم الأخير بالكائن، وإذا كان قد اعتقد بأنه يستطيع بفضل عقلانيته أن يعرف الكائن في ذاته متخطياً ذاتية القدرات المعرفية، فإن كانط يفصل **العلم الموضوعي** كإنجاز يبقى في الذاتية عن **نظريته الفلسفية** التي تكشف، كنظرية للإنجاز الذي يتحقق ضرورة في الذاتية، وبالنتيجة كنظرية لإمكانية المعرفة الموضوعية ومداها، **سذاجة فلسفة عن الطبيعة في ذاتها التي يُعتقد أنها عقلية.**

إننا نعرف كيف كان هذا النقد بالنسبة لكانط بداية لفلسفة بالمعنى القديم تهتم بكلية (Universum) الكائن، وتمتد بالنتيجة إلى الوجود في ذاته الذي لا يمكن معرفته عقلياً، كما نعرف كيف أنه تحت عنواني **نقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم** لا يقوم فقط بتقييد الادعاءات الفلسفية، بل يعتقد أيضاً بإمكانية فتح طرق نحو الوجود في ذاته الذي لا يمكن معرفته «علمياً». لا نحتاج هنا إلى الخوض في ذلك. إن ما يهمنا الآن هو ـ في عمومية صورية ـ أن كانط وضع كرد فعل على النزعة الوضعية للانطباعات (Datenpositivismus) لدى هيوم ـ كما فهمه ـ مشروعا لفلسفة كبيرة، مبنية نسقياً وعلمية **بكيفية جديدة** يسري فيها أثر التحول الديكارتي نحو ذاتية الوعي في شكل نزعة ذاتية ترنسندنتالية.

كيفما كان موقفنا من حقيقة الفلسفة الكانطية التي ليس هنا مقام الحكم عليها، فإنه لا يحق لنا أن نغفل أن هيوم، كما فهمه كانط، [99] ليس هو هيوم الحقيقي.

يتحدث كانط عن «**مشكلة هيوم**». ما هي المشكلة الحقيقية التي كانت تحرك هيوم **ذاته**؟ يمكننا أن نعثر عليها إذا أرجعنا نظرية هيوم الريبية، ادعاءه العام، إلى **مشكلته** ووسعنا هذه إلى النتائج التي لم تجد تعبيرها بصورة كاملة تماماً في النظرية، رغم أنه من الصعب أن نفترض بأن عبقرياً من طينة هيوم لم يلمح النتائج التي لم يستخلصها صراحة ولم يعالجها نظرياً. إذا نهجنا بهذا الشكل فإننا لا نجد إلا هذه المشكلة الشاملة:

كيف يمكن أن نحول **الاعتقاد التلقائي** (Selbstverständlichkeit) الساذج باليقين من العالم الذي نعيش فيه، سواء اليقين من العالم **اليومي**، أو يقين **التركيبات النظرية** للعلم التي تمت على أساس هذا العالم اليومي، إلى **أمر مفهوم** (Verständlichkeit)؟

ماذا هو، من حيث معناه وصلاحيته، «العالم الموضوعي»، الوجود الحقيقي الموضوعي، وأيضاً الحقيقة الموضوعية للعلم، إذا أدركنا بكيفية شاملة انطلاقاً من هيوم (وبالنسبة للطبيعة انطلاقاً من بركلي ذاته) أن «العالم»، مع كل مضمونه الذي يتوفر في كل حال، وكل مرة على صلاحية بالنسبة لي، له صلاحية في الذاتية، صلاحية نابعة ـ إذا تكلمت انطلاقاً من نفسي أنا المتفلسف ـ من ذاتيتي **أنا**؟

إن **سذاجة** الحديث عن «الموضوعية» الذي يترك الذاتية المجرِّبة والعارفة والمنجِزة فعلاً بكيفية عينية خارج السؤال، **سذاجة عالِم** الطبيعة، عالِم العالَم عموماً الذي لا يستطيع رؤية أن كل الحقائق التي يبلغها كحقائق موضوعية، وأن العالم الموضوعي ذاته الذي هو حامل (Substrat) صيغه (سواء كعالم للتجربة اليومية أو كعالم للمعرفة المفهومية المنتمية إلى درجة عليا)، هما **تشكيلة لحياته** الخاصة نشأت فيه هو ذاته ـ هذه السذاجة لا تبقى طبعاً ممكنة عندما نأخذ الحياة بعين الاعتبار. ألا يجب أن يكون التحرر من هذه

السذاجة من نصيب ذلك الذي تعمق جدياً في كتاب **رسالة في الطبيعة البشرية** (Treatise) والذي أصبح، بعد كشف الافتراضات المسبقة الطبيعية النزعة لهيوم، واعياً بقوة حوافزها.

[100] لكن كيف يجب فهم هذه **النزعة الذاتية الأكثر جذرية** التي تضفي على العالم نفسه طابعاً ذاتياً؟ إن لغز العالم في المعنى الأعمق والأخير، لغز عالم يستمد **وجوده انطلاقاً من إنجاز ذاتي**، وذلك في اقتناع بداهي من أن عالماً آخر لا يمكن أبداً تصوره، كان هذا اللغز، ولا شيء غيره، هو **مشكلة هيوم**.

لكن كانط الذي احتفظت لديه ـ كما نرى ذلك بسهولة ـ كثير من **الافتراضات المسبقة** التي يشملها حسب هيوم لغز العالم هذا بصلاحية «تلقائية»، لم ينفذ أبداً إلى هذا اللغز. إن إشكالي يستند بالذات كلية على أرضية العقلانية التي أتت من ديكارت عبر لايبنتز إلى فولف.

في هذه الكيفية نحاول أن نفهم موقف كانط ـ المستعصي على الشرح ـ من محيطه التاريخي في ضوء مشكل علم الطبيعة العقلي الذي كان هو الموجِّهُ الأول للتفكير الكانطي ومحدِّدُه. إن ما يهمنا الآن على الخصوص هو أنه ـ بتعبير عام صوري في البداية ـ في رد فعل كانط ضد النزعة اليومية الوضعية للانطباعات التي تخلت بنزعتها الوهمية عن الفلسفة كعلم، ظهرت **لأول مرة منذ ديكارت** فلسفة علمية كبيرة ومبنية نسقياً يجب نعتها **كنزعة ذاتية ترنسندنتالية**.

§ 26. بحث تمهيدي لمفهوم «الترنسندنتالية» الذي يوجهنا

أريد هنا أن ألاحظ مباشرة بأن لفظ **«فلسفة ترنسندنتالية»** أصبح متداولاً منذ كانط، وذلك أيضاً كعنوان عام لفلسفات شاملة تتوجه مفاهيمها حسب نمط المفاهيم الكانطية. أنا شخصياً أستعمل لفظ

«ترنسندنتالي» **في المعنى الأوسع** للدلالة على الحافز الأصلي ـ الذي ناقشناه أعلاه بتفصيل ـ الذي يمنح، منذ ديكارت، المعنى في كل الفلسفات الحديثة والذي يريد فيها كلها أن يأتي، إذا جاز التعبير، إلى ذاته وأن يبلغَ شكلَ المهمة الحقَ الخالصَ، ويصلَ إلى التأثير النسقي. إنه حافز التساؤل الارتدادي عن المنبع الأخير لكل التكوينات المعرفية، للتمعن الذاتي الذي يقوم به العارف حول ذاته وحياته العارفة التي تحدث فيها غائياً كل التشكيلات العلمية التي لها [101] صلاحية بالنسبة له والتي تمت وتتم المحافظة عليها كمكتسبات قائمة بحرية رهن الإشارة. إنه، في تأثيره الجذري، حافز فلسفة شاملة مؤسَّسة بكيفية محضة انطلاقاً من هذا المنبع، أي مؤسَّسة تأسيساً أخيراً. عنوان هذا المنبع هو **أنا ـ ذاتي** مع كل حياتي العارفة الفعلية والتي في مُكنتي(*)، وأخيراً حياتي العينية عموماً. إن الإشكالية الترنسندنتالية بكاملها تتمحور إذن حول علاقة **هذا** الأنا الخاص بي ـ (ego) ـ مع ما يوضع في البداية بكيفية تلقائية بدله: **نفسي** أنا، ثم حول علاقة هذا الأنا وحياة وعيي **مع العالم** الذي أنا على وعي به، والذي أعرف وجوده الحقيقي في تشكيلاتي المعرفية الخاصة.

لا يمكن طبعاً إثبات هذا المفهوم الأعم «الترنسندنتالية» بكيفية موثَّقة؛ إذ لا يمكن بلوغه عبر تأويل محايث للأنساق الفردية والمقارنة بينها. بل إنه بالأحرى مفهوم نبلغه بفضل التعمق في التاريخية الموحَّدة لفلسفة العصر الحديث بأكملها: إنه مفهوم لمهمتها التي لا يمكن إثباتها إلا بهذه الكيفية، والتي تكمن فيها كمحرك لتطورها وتنزع من وجود بالقوة (Dynamis) غامض إلى وجود بالفعل (Energeia).

(*) vermöglich: نعت مرتبط بكلمة Vermöglichkeit. انظر الهامش (*) ص 54.

هذا مجرد تلميح مهد له إلى حد ما تحليلنا التاريخي إلى الآن، في حين أن العروض اللاحقة هي التي عليها أن تؤكد مشروعية كيفيتنا في الاعتبار «الغائي» للتاريخ ووظيفته المنهجية في بناء نهائي لفلسفة ترنسندنتالية تحقق معناها الأخص. هذه التلميح إلى نزعة ذاتية ترنسندنتالية جذرية سيثير طبعاً غرابة وريباً. أرحب كثيراً بذلك **إذا** كان هذا الريب لا يعني العزمَ المسبق على الرفض، بل الإمساكَ الحر عن إصدار الحكم.

§ 27. فلسفة كانط وخَلَفه من منظور مفهومنا الموجه «للترنسندنتالية». مهمة اتخاذ موقف نقدي

إذا رجعنا إلى كانط، فإنه يجب بالتأكيد أن ننعت نسقه كنسق «ترنسندنتالي فلسفي» حسب المعنى العام الذي حددناه، رغم أنه بعيد جداً عن إنجاز تأسيس جذري بالفعل للفلسفة، لكلية جميع [102] العلوم. لم ينفذ كانط أبداً إلى الأعماق الهائلة للاعتبار الأساسي الديكارتي، كما أن إشكاليته الخاصة لم تدفعه أبداً إلى أن يبحث في هذه الأعماق عن التأسيسات والقرارات الأخيرة. إذا تأتى لي ـ كما آمل ـ أن أوقظ في عروضي اللاحقة الفكرة البداهية التي مفادها أن الفلسفة الترنسندنتالية تكون أكثر أصالة وأكثر قدرة على أداء رسالتها كلما ازدادت جذريتها؛ وأنها أخيراً لا تأتي أبداً إلى وجودها الفعلي والحقيقي، إلى بدايتها الفعلية والحقيقية، إلا إذا نفذ الفيلسوف إلى **فهم** واضح **لذاته كذاتية تلعب دور المنبع الأصلي**، فإنه سيكون علينا من جهة أخرى أن نعترف بأن فلسفة كانط كانت في **الطريق** إلى ذلك؛ وأنها توافق المعنى الصوري ـ العام للفلسفة الترنسندنتالية كما عرَّفناها. إنها فلسفة تعود، على عكس النزعة الموضوعية قبل العلمية وكذلك العلمية، إلى **الذاتية العارفة كمحل أصلي لكل تكوينات المعنى وصلاحيات الوجود الموضوعية** وتعمل على أن تفهم العالم

في وجوده كتشكيلة للمعنى وللصلاحية وأن تضع بذلك على الطريق **نوعاً جديداً بكيفية جوهرية من العلمية ومن الفلسفة.** وبالفعل فإن النسق الكانطي يمثل، إذا استثنينا فلسفة هيوم السلبية ـ الريبية، المحاولة الأولى التي تم إنجازها بجدية علمية عالية لفلسفة ترنسندنتالية شمولية بالفعل مفهومة **كعلم صارم،** بالمعنى الحق الوحيد للعلمية الصارمة **الذي لم يتم إلا الآن اكتشافه.**

نقول مسبقاً إن الشيء نفسه يصح بالنسبة للتطويرات والتعديلات الكبرى للنزعة الترنسدنتالية الكانطية في الأنساق الكبرى للمثالية الألمانية. كلها تشترك في الاقتناع الأساسي بأن العلوم الموضوعية، وخاصة العلوم الدقيقة، وإن كانت تعتبر ذاتها بفضل بداهة إنجازاتها النظرية والعملية مواطن للمنهج الحقيقي الوحيد وكنوزاً للحقائق الأخيرة، فإنها ليست بعدُ إطلاقاً علوماً بالمعنى الجدي، ليست [103] معارف قائمة على تأسيس أخير، أي في مسؤولية ذاتية أخيرة، وبالنتيجة ليست أيضاً معارف بما هو موجود في الحقيقة الأخيرة. هذا ما ينجزه فقط منهجٌ ترنسندنتالي ـ ذاتي وتحققه على شكل نسق الفلسفةُ الترنسندنتالية. وكما كان الأمر لدى كانط، فإنه لا يُعتقد هنا بأن **بداهةَ المنهج العلمي الوضعي** وهمٌ، وأن إنجازاته ليست سوي إنجازات ظاهرية، بل يُعتقد أن هذه البداهة هي ذاتها **مشكلة** وأن المنهج الموضوعي ـ العلمي يقوم على أساس ذاتي خفي جداً لم تتم مساءلته أبداً، وأن إضاءته الفلسفية هي التي تكشف المعنى الحقيقي لإنجازات العلم الوضعي، وفي تعالق معه، المعنى الحقيقي لوجود العالم الموضوعي، وبالضبط كمعنى ترنسندنتالي ـ ذاتي.

لكي نتمكن الآن من فهم مكانة كانط وأنساق المثالية الترنسندنتالية ـ التي انطلقت منه ـ في وحدة المعنى الغائي للفلسفة الحديثة، ولكي نتقدم في فهمنا الخاص لذواتنا، من الضروري أن

نقترب أكثر بكيفية نقدية من أسلوب علميته، وأن نوضح النقص الذي نكافحه في جذرية تفلسفه. سنتوقف لسبب وجيه عند كانط كنقطة تحول مهمة في التاريخ الحديث. إن النقد الذي سنمارسه عليه سيوضح في إشعاع ارتدادي تاريخ الفلسفة السابق بأكمله، وذلك بالنظر إلى **المعنى العام للعلمية** الذي رامت كل الفلسفات **السابقة** تحقيقه، بصفته المعنى الوحيد الذي كان قائماً وأمكن عموماً أن يكون قائماً في أفقها الروحي. بذلك بالذات سيبرز مفهوم أعمق هو **المفهوم الأكثر أهمية** «للنزعة الموضوعية» (أهم حتى من ذلك المفهوم الذي أمكننا أن نحدده سابقاً)، وبذلك أيضاً سيبرز المعنى الجذري الحق للتعارض بين النزعة الموضوعية والترنسندنتالية.

وفوق ذلك فإن التحليلات النقدية الأكثر عينية لتكوُّن أفكار **التحول الكانطي** ومقابلته مع **التحول الديكارتي** ستحرك تفكيرنا الخاص بكيفية تضعنا تدريجياً، كما لو كان من تلقاء ذاتها، أمام **التحول الأخير** والقرارات الأخيرة. سننجرف نحن أنفسنا إلى تحول [104] داخلي يظهر فيه البعد «الترنسندنتالي» الذي أحسسنا به منذ مدة طويلة، ومع ذلك بقي بالفعل دائماً خفياً، أمام أعيننا، في **تجربة مباشرة**. إن أرضية التجربة التي ستنفتح في لاتناهيها ستصبح حالاً حقلاً **لفلسفة عمل منهجية**، وذلك في اقتناع بداهي من أنه ينبغي انطلاقاً من هذه الأرضية طرح وحسم كل مشاكل الماضي الفلسفية والعلمية التي يمكن تصورها.



[105]

القسم الثالث

توضيحُ المشكل الترنسندنتالي ووظيفةُ السيكولوجيا المرتبطة به

أ ـ الطريق إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجيّة انطلاقاً من التساؤل الارتدادي عن عالم العيش المعطى مسبقاً[1]

§ 28. «افتراض» كانط الضمني: الصلاحية التلقائية لعالم العيش المحيط[2]

كان كانط متأكداً من أن فلسفته ستؤدي إلى انهيار العقلانية السائدة لأنها تثبت قصور أسسها. إنه يأخذ عليها بحق إغفال أسئلة ينبغي في نظره أن تكون أسئلة أساسية، فهي لم تتعمق أبداً في البنية الذاتية لوعينا بالعالم قبل المعرفة العلمية وفيها، ومن هنا لم تطرح أبداً السؤال: كيف يكون العالم الذي يظهر لنا ببساطة سواء كبشر أو

(1) راجع الضميمة رقم XIII (المؤلف).

(2) راجع الضميمة رقم XV وXIV (المؤلف).

كعلماء قابلاً لأن يُعرف قبلياً؛ كيف يكون بالنتيجة علم الطبيعة الدقيق ممكناً، والحال أن الرياضيات الخالصة تمثل بالنسبة لهذا العلم، بجانب قبلية أخرى خالصة، أداة لكل معرفة موضوعية صالحة بكيفية لامشروطة بالنسبة لكل من هو عاقل (لكل من يفكر منطقياً).

لكن كانط بدوره لم يكن يتصور أن تفلسفه يرتكز على افتراضات مسبقة لم يُسأل عنها وأن الاكتشافات الكبرى من دون شك التي تكمن في نظرياته توجد فيها بكيفية محتجبة، أي أنها لا [106] توجد فيها كنتائج مكتملة، كما أن هذه النظريات ذاتها ليست نظريات مكتملة ولا تتوفر على صورة العلمية النهائية. إن ما قدمه لنا يحتاج إلى عمل جديد وقبل كل شيء إلى تحليل نقدي. نعطي كمثال على اكتشاف عظيم ـ مجرد اكتشاف تمهيدي ـ الاشتغال(*) المزدوج للفهم بالنظر إلى الطبيعة. إذ هو من جهة يبسط ذاته، عبر تمعنه الذاتي الصريح، في قوانين معيارية؛ ومن جهة أخرى يسود(**) بكيفية خفية، أي يسود كفهم مؤسِّس «للعالم المحيط الحدسي» من حيث هو شكل للمعنى ينجم دائماً عن صيرورة سابقة ويوجد دائماً في حركة صيرورة مستمرة. لكن لم يكن من الممكن أبداً تأسيس هذا الاكتشاف فعلياً في أسلوب النظرية الكانطية نتيجة لمنهجه التراجعي فقط، بل ولم يكن من الممكن حتى إيضاحه بكيفية تامة. في «الاستنباط الترنسندنتالي» للطبعة الأولى من «نقد العاقل الخالص» قام كانط بمحاولة تأسيس مباشر ينزل إلى المنابع الأصلية، لكنه سيوقف حالاً هذه المحاولة قبل أن يصل إلى مشاكل التأسيس الحقيقية التي يتعين فتحها انطلاقاً من هذا الجانب الذي يُعتقد أنه سيكولوجي.

نبتدئ تأملاتنا ببيان أن الأسئلة الكانطية المتعلقة بنقد العقل تقوم

(*) يشتغل (fungieren): يلعب دوراً أو وظيفة بكيفية لاتيمائية.

(**) يسود بكيفية تلقائية غير صريحة وغير مثيرة للانتباه (walten).

على أرضية من الافتراضات المسبقة التي لم يُسأل عنها والتي ساهمت في تحديد معنى أسئلته. إن العلوم، التي ينسب كانط لحقائقها ومناهجها صلاحية فعلية، ستصبح مشكلاً، وبالنتيجة ستصبح أيضاً قطاعات الوجود التي تتعلق بها مشكلاً. ستصبح مشكلاً على أساس أسئلة معينة تأخذ الذاتية العارفة هي أيضاً بعين الاعتبار وتجد جوابها في نظريات عن الذاتية المشكِّلة (formende) ترنسندنتالياً، عن الإنجازات الترنسندنتالية للحساسية، للفهم. . .إلخ. وأخيراً عن وظائف أنا «الوعي الترنسندنتالي بالذات. كان على هذه النظريات أن تجعلنا نفهم إنجازات علم الطبيعة الرياضي والرياضيات الخالصة (في المعنى الموسع الذي قدمناه) بصفتها منهجه المنطقي، تلك الإنجازات التي أصبحت لغزاً، لكنها قادت أيضاً إلى تغيير ثوري في تأويل المعنى الأصلي لوجود الطبيعة كعالم للتجربة الممكنة وللمعرفة الممكنة، وبالنتيجة، في تعالق مع ذلك، إلى تغيير في تأويل المعنى الأصلي للحقيقة في العلوم التي يتعلق بها الأمر.

طبعا تفترض الأسئلة الكانطية مسبقاً وجود عالم العيش المحيط اليومي الذي نوجد فيه بكيفية واعية نحن جميعاً، وكذلك أنا [107] المتفلسف في كل حال، كما توجد فيه العلوم، بصفتها وقائع ثقافية في هذا العالم، مع علمائها ونظرياتها. إننا نوجد فيه، بلغة عالم العيش، كموضوعات بين موضوعات؛ أي بصفتنا نوجد هنا وهناك، في يقين التجربة المباشر قبل كل المعلومات العلمية، سواء أكانت فيزيولوجية، سيكولوجية، سوسيولوجية أو غيرها. لكننا من جهة أخرى ذوات لهذا العالم، وذلك باعتبارنا ذواتاً أنوية(*) تجرِّبه، تفكر

(*) ذات أنوية (Ichsubjekt): يستعمل هوسرل هذه الكلمة للدلالة على الذات من حيث هي منجزة لأفعال، من حيث هي أنا ينجز أفعالاً للوعي، من حيث هي مركز تنبعث منه أفعال للوعي.

فيه، تقيمه، ترتبط به غائياً، بحيث لا يتوفر هذا العالم المحيط بالنسبة لها إلا على معنى الوجود الذي تمنحه له في كل وضعية تجاربُنا، وأفكارُنا، وتقويماتُنا. . .إلخ. في جهات للصلاحية (اليقين من الوجود، والإمكان، وأحيانا المظهر، . . .إلخ) ننجزها فعلياً(*) خلال ذلك كذوات للصلاحية، أو نمتلكها كمكتسبات اعتيادية(**) من وقت سابق، ونحملها فينا كصلاحية لهذا المضمون وذاك يمكننا تفعيلها(***) متى شئنا. كل ذلك يعرف طبعاً تعديلات متعددة، في حين يبقى «العالم» في وجوده الموحد قائماً، ويتم فقط تصحيح مضمونه.

جلي أن تغير مضمون الموضوع المدرَك كتغير أو كحركة تدرك فيه هو ذاته يختلف بداهة عن تغير كيفيات الظهور (مثلاً تغير المنظورات، تغير التجليات تبعاً للقرب أو البعد)، ذلك التغير الذي فيه يتجلى شيء موضوعي بصفته حاضراً هو ذاته. وهذا ما يتضح عندما نغير موقفنا. إن النظرة المتجهة مباشرة (geradehin) إلى الموضوع وإلى ما يميزه تسير عبر التجليات نحو ما يتجلى بكيفية متواصلة في اتحادها المتواصل، نحو الموضوع الذي يتوفر على

(*) فعلي، وحالي أو راهن (Aktuell): الصلاحيات الفعلية هي الصلاحيات التي تنجزها الذات فعلياً وحالياً، أي التي تنجزها حالياً في فعل للوعي تعيش فيه ويكون فيه الأنا متجهاً بشكل صريح نحو شيء ما، وذلك في مقابل الصلاحيات الاعتيادية التي لا ننجزها في الوقت الراهن ولا نستحضرها في العادة بشكل صريح، إنها مندمجة في أفق تجربتنا وتساهم في توجيهها رغم أننا لا ننجزها في الوقت الراهن.

(**) اعتيادي، ما نمتلكه بمقتضى العادة (Habituell): إن الصلاحيات والمكتسبات الاعتيادية هي التي تعود إلى إنجاز سابق، هذا الإنجاز ينقضي، لكن ما ينجزه يتحول إلى مكتسب اعتيادي مترسب يندمج في أفق تجربتنا ويشارك في تأويلنا للعالم وللأشياء حتى دون أن نستحضره بكيفية صريحة ودون أن نعيه فعلياً في الوقت الحاضر.

(***) فعَّل (Aktualisieren): يمكن تفعيل بعض الصلاحيات أو المكتسبات الاعتيادية المترسبة في الوعي، أي إنجازها من جديد فعلياً وحالياً.

صلاحية للوجود في كيفية «حضوره هو ذاته». لكننا إذا اتخذنا موقف التأمل الانعكاسي فإننا لا نكون أمام وحدة، بل أمام تعددية؛ إن تيمتنا الآن هي مجرى التجليات لا ما يتجلى فيها. الإدراك هو الكيفية الأصلية (Urmodus) **للحدس**، إنه يقدم الشيء في أصلية أولى، أي في كيفية حضور الشيء ذاته. وبجانبه لدينا كيفيات أخرى للحدس يكون فيها هي ذاتها طابعُها، كتعديلات لما هو «هنا ذاته»، حاضراً هو ذاته بكيفية واعية. إنها استحضارات (Vergegenwärtigungen)، تعديلات للحضور؛ إنها تحمل إلى الوعي كيفيات زمنية، فهي لا تتعلق مثلاً بما هو كائن هو ذاته هنا، بل بما كان هو ذاته كائنا هنا أو بالمقبل الذي سيصبح هو ذاته كائناً هنا. إن الحدوس المستحضِرة [108] «تستعيد» - في تعديلات معينة تنتمي لها - كل تعدديات الظهور التي يتجلى فيها الشيء الموضوعي عند إدراكه: الحدس المتذكِّر مثلا يُظهر الموضوع بصفته كان هو ذاته هنا، وذلك باستعادة المنظورات وغيرها من كيفيات الظهور، لكن في تعديلات تحمل طابع التذكر. إنها الآن محل وعي كمنظورات ماضية، كمجرى ماض «لتجليات» ذاتية لشيء معين في صلاحيات الوجود السابقة الخاصة بي.

والآن يمكن أن نوضح هنا الحديث عن عالم الحس، عالم الحدس الحسي، عالم الظواهر الحسية في مشروعيته المشروطة جداً. يلعب الرجوع إلى الحدس المجرِّب «حسياً» دوراً بارزاً في كل الإثباتات المرتبطة بالاهتمامات الطبيعية للحياة التي تجري بكيفية محضة في عالم العيش. ذلك أن كل ما يتجلى في عالم العيش كشيء عيني يتوفر بالطبع على جسمية، حتى وإن لم يكن مجرد جسم، كما هو الأمر مثلاً بالنسبة لحيوان أو لموضوع ثقافي، أي لكائن يتوفر أيضاً على خصائص نفسية أو خصائص روحية أخرى. لو انتبهنا إلى ما هو جسمي فقط في الأشياء، لاتضح لنا أنه لا يتجلى

إدراكياً إلا في الرؤية واللمس والسمع. . .إلخ، أي في مظاهر بصرية ولمسية وصوتية وما إلى ذلك. في ذلك يشارك حتما بطبيعة الحال جسدُنا(*)، الذي لا يمكن أبداً أن يكون غائباً في مجال الإدراك، وذلك بواسطة «أعضاء الإدراك» الموازية لتلك المظاهر (العين، اليد، الأذن، . . .إلخ.)، هذه الأعضاء تلعب هنا دائماً بكيفية واعية دوراً، فهي تشتغل (fungieren) في الرؤية، السمع. . .إلخ. في وحدة مع الحركية الأنوية(**) التي تنتمي إليها، أي ما يسمى الحركة الحسية (***) (die Kinästhese). كل الحركات الحسية، وكل «أنا أتحرك»، «أنا أفعل» مترابطة فيما بينها في وحدة شاملة، علماً بأن السكون الحركي ـ الحسي هو أيضاً كيفية من كيفيات «أنا أفعل». واضح الآن أن تجلياتِ الجسم الذي يظهر كل مرة في الإدراك من

(*) الجسد (Leib)؛ الجسم (Körper). انظر الهامش (**) ص 106.

(**) الحركية الأنوية (die ichliche Beweglichkeit): حركة الجسد التي تنبعث من قصد الأنا والتي تلعب دوراً أساسياً في الإدراك، إنها ليست حركية فيزيائية.

(***) الحركة الحسية (die Kinästhese): تتكون هذه الكلمة من كلمتين يونانيتين هما (aisthesis): الإحساس أو الإدراك الحسي و Kinesis: الحركة. كان يُنظر تقليدياً إلى مجال الإحساس كمجال للتقبل، للانفعالية (Passivität)، فالانطباعات الحسية تداهمنا دون أي مساهمة منا. ونظراً إلى أنه يتم تقبلها انفعالياً، فإنها تمثل مادة محايثة للوعي لا توجد في علاقة مع العالم المتعالي على الوعي. أما الارتباط بالعالم فيتأسس بفضل فعالية (Aktivität) التأويل (Apperzeption). كان على هوسرل أن يذيب هذه الثنائية، وأن يبين أن الإحساس هو ذاته مرتبط دائماً بالعالم لأنه يتضمن دائماً فعالية أولية. إن الوعي ليس مجرد محطة تستقبل بكيفية انفعالية محضة، بل إنني لا يمكن أن أحصل على الانطباعات الحسية إلا عندما أعمل وأتحرك جسدياً. إن الإدراك الحسي (aisthesis) وحركة (kinesis) الجسد الأنوية التي أنجزها يشكلان وحدة لا تنفصم. إن تأثرنا الحسي بالموضوعات الخارجية لا يتم إلا بفضل مشاركة وعينا الحركي ـ الحسي؛ لكي أدرك موضوعاً ما يجب أن أفتح عيني، أن أدير رأسي، أن أمعن النظر، أن أصيخ السمع. . .إلخ. وهكذا فإن كل الأشكال الانفعالية للوعي تتضمن فعالية. وفي الوقت نفسه، فإن كل الإنجازات الفعالة التي تبتكر شيئاً جديداً تتحول إلى عادات. هذا التعود أو الترسب هو مسلسل انفعالي. وهكذا فإن الإنجازات الفعالة للوعي تخضع هي أيضاً للانفعالية.

خلال مظاهر من جهة والحركاتِ الحسية من جهة أخرى ليست مسارات متجاورة، بل إنها متفاعلة، بحيث أن المظاهر لا تتوفر على معنى للوجود وعلى صلاحية كمظاهر للجسم إلا لأن الحركات الحسية، لأن الوضعية العامة الحركيةالحسية تقتضيها باستمرار في كل تعديل فعلي لمجموع الحركية الحسية عن طريق فرض هذه الحركة الحسية الخاصة أو تلك، ولأنها تحقق هذا [109] الاقتضاء بكيفية مناسبة(*).

وهكذا فإن الحساسية، اشتغال(**) الجسد أو الأعضاء الجسدية على كيفية «أنا أفعل»، تنتمي بشكل أساسي لكل تجربة للجسم. فهذه تجري، كما هو ماثل للوعي، ليس كمجرد مجرى للتجليات الجسمية، كما لو كانت هذه تمثل في ذاتها، بفضل ذاتها فقط واندماجها فيما بينها، تجليات للأجسام. بل إنها ليست كذلك، كما هو ماثل للوعي، إلا في وحدة مع الجسدية المشتغلة حركياً ـ حسياً، وبالتالي مع الأنا الذي يشتغل هنا في فعالية واعتيادية خاصتين. إن الجسد يوجد دائماً في مجال الإدراك بكيفية فريدة تماماً، بكيفية مباشرة تماماً، في معنى للوجود فريد تماماً، أي بالذات في المعنى الذي يدل عليه لفظ العضو (هنا في دلالته الأصلية): ما أكون فيه، كأنا يتأثر ويفعل، بكيفية فريدة تماماً ومباشرة تماماً، من حيث إنه ما

(*) لا يمكن النظر إلى الانطباعات الحسية كوحدات منفردة، بل إنها تشكل سلسلة تستند على الحركات الحسية. إن إنجاز الحركات الحسية يجعلني أتوفر على انطباعات جديدة ترتبط بمظاهر جديدة للموضوع. إن القيام بحركات حسية يصاحبه ترقب مظاهر جديدة أو كيفيات جديدة لظهور الموضوع، هناك إذن علاقة انتظام بين الحركات الحسية والمظاهر أو التجليات الحسية التي تستدعيها. إنني أعي مثلاً بأننا إذا انتقلت إلى موقع آخر، فإنني سأدرك جهة أخرى من الطاولة التي هي أمامي الآن.

(**) يشتغل (Fungieren): يلعب دوراً أو وظيفة بكيفية لاتيمائية. إن الجسد يشتغل، يلعب بكيفية لاتيمائية دوراً في كل تجربة للجسم.

أسود[*] فيه حركياً ـ حسياً بكيفية مباشرة تماماً، وما يتفرع إلى أعضاء خاصة أسود فيها أو بمُكنتي أن أسود فيها بواسطة حركات حسية خاصة مناسبة لها[**]. هذه السيادة التي تتبين هنا كاشتغال في كل إدراك للجسم، هذا النظام الكاملُ للحركات الحسية المألوفُ والقائمُ بوعي رهن الإشارة، يتم تفعيله في كل وضعية حركية ـ حسية، إنه مرتبط دائماً بوضعية لتجلي الجسم تنتمي لمجال الإدراك. إن تعددية التجليات التي يمكن فيها كل مرة إدراك هذا الجسم الواحد ذاته تناسب في كيفية خاصة الحركات الحسية المرتبطة به، بحيث إننا عندما نجعل هذه الحركات تجري يجب أن تحصل التجليات التي تقتضيها، وبدون ذلك لا يمكن أن تكون هذه التجليات تجليات لهذا الجسم تقدمه في ذاتها بصفته هذا الجسم مع خصائصه.

وهكذا فهناك من الزاوية المحضة للإدراك فرق أساسي بين الجسم والجسد؛ أي الجسد بصفته الجسد الوحيد فعلياً من زاوية الإدراك، جسدي أنا. كيف يحصل الوعي بأن جسدي له رغم ذلك صلاحية وجود كجسم بين أجسام أخرى، ومن جهة ثانية كيف يمكن لأجسام معينة في مجالي الإدراكي أن تعتبر أجساداً، أجساداً لذوات أنوية «أخرى»: هذه أسئلة ضرورية الآن.

اقتصر اهتمامنا في الموقف الانعكاسي على الوعي المدرِك

(*) يسود بكيفية غير صريحة وغير مثيرة للانتباه (walten): أسود في جسدي بمعنى أنني حاضر فيه وأحدده، وذلك بكيفية تلقائية.

(**) علاقتي بجسدي كعضو للإدراك يتفرع إلى أعضاء جزئية هي علاقة مباشرة، أما علاقتي بكل الأجسام، بما فيها أجساد الآخرين فهي علاقة غير مباشرة تتم بتوسط علاقتي بجسدي. إنني أسود بكيفية مباشرة في جسدي، وبتوسط هذه السيادة يمكنني أن أسود في أجسام أخرى.

للأشياء، على إدراكي الخاص لها، على مجالي الإدراكي. لكن لا [110] يمكن أن يدرَك في هذا المجال إلا جسدي فقط، وليس أبداً جسداً آخر في جسديته، فهذا الأخير يدرَك في هذا المجال كجسم فقط. في مجالي الإدراكي أجد ذاتي وأنا أسود أنوياً(*) في أعضائي وكذلك عموماً في كل أفعال الأنا والقدرات التي تنتمي لي أنوياً. لكن حيث أن موضوعات عالم العيش، عندما تُظهر وجودها الخاص بها هي ذاتها، تُظهر ذاتها ضرورة كأجسام، ومع ذلك ليس مجرد موضوعات جسمية، فإننا نكون جسدياً عند كل الموضوعات الموجودة بالنسبة لنا، لكن ليس بكيفية جسدية فقط؛ عندما تكون هذه الموضوعات موضوعات للمجال الإدراكي، <نكون> نحن كذلك حاضرين إدراكياً في هذا المجال، وكذلك، مع التعديل المناسب، في كل مجال حدسي، ثم بعد ذلك في المجال غير الحدسي أيضاً، لأنه في مُكنتنا بالطبع أن نجعل كل ما يخطر بذهننا بكيفية غير حدسية «يقدم ذاته لنا» (وإن كان ذلك يمكن أحياناً أن يعطَّل وقتياً). جلي أن «جسدياً» لا تعني ببساطة «جسمياً»، بل إن اللفظ يحيل إلى تلك الحركية - الحسية والاشتغال الأنوي في هذه الكيفية الخاصة، وفي المقام الأول في الرؤية، السمع. . .إلخ، التي تنتمي إليها طبعاً كيفيات أنوية أخرى (مثل الرفع، الحمل، الصدم وما إلى ذلك).

لكن الأنوية الجسدية ليست طبعاً هي الأنوية الوحيدة، ولا يمكن فصل إحدى كيفيات الأنوية عن الكيفيات الأخرى؛ إنها تشكل رغم كل التغير وحدة. وهكذا فنحن عينياً جسديون، لكننا كذوات أنوية كاملة، وكل واحد كأنا - إنسان كامل في مجال

(*) أسود أنوياً، أي أسود من حيث أنني «أنا» تنبعث منه أفعال للوعي ويتوفر على قدرات واعتيادات واقتناعات.

الإدراك، . . .إلخ. وفي مجال الوعي مهما كان فهمنا له واسعاً، لسنا جسديين فقط. كيفما كان إذن الوعي بالعالم كأفق شامل، ككلية (Universum) موحَّدة للموضوعات الموجودة، فإننا نحن، كل أنا ـ إنسان، ونحن مع بعضنا، ننتمي، بصفتنا نتعايش مع بعضنا في العالم، إلى العالم بالذات الذي يكون في هذا «التعايش» بالذات عالمنا، العالم الذي يتوفر بكيفية واعية على صلاحية الوجود. إننا بصفتنا نعيش في وعي يقظ بالعالم نكون دائماً فعالين على أساس امتلاك انفعالي(*) للعالم، وانطلاقاً من ذلك نكون متأثرين بالموضوعات المعطاة مسبقاً في مجال الوعي، ملتفتين تبعاً لاهتماماتنا نحو هذه الموضوعات أو تلك، منشغلين بها بشكل فعال في كيفيات متنوعة؛ إنها موضوعات «تيمائية» في أفعالنا. يمكن أن أذكر على سبيل المثال البسط الفاحص لخصائص الموضوع الذي [111] يتجلى في الإدراك، أو عملنا الذي يجمع ويربط، يطابق ويميز بكيفية فعالة؛ أو أيضاً تقويمنا الفعال، وضعنا لمشاريع، ممارستنا التي تحقق طرقنا وأهدافنا المنشودة.

إننا كذوات لأفعال (ذوات أنوية) متوجهون نحو الموضوعات التيمائية في كيفيات للتوجه أولية وثانوية وفوق ذلك جانبية أحياناً. في هذا الانشغال بالموضوعات تكون الأفعال ذاتها غير تيمائية. لكننا نستطيع لاحقاً أن ننعكس (reflektieren) على ذواتنا وعلى كل فاعلية من فاعلياتنا، فتصبح بذلك موضوعات تيمائية، في عمل جديد يشتغل بكيفية حيوية، لكنه بدوره غير تيمائي.

(*) فعال (aktiv)؛ انفعالي (passiv): يرفض هوسرل في فلسفته المتأخرة تصور الفعالية والانفعالية كطبقتين للوعي مستقلتين عن بعضهما، فهو يبين أن كل الأشكال الانفعالية تتضمن فعالية وأن كل الإنجازات الفعالة للوعي تتخذ طابعاً انفعالياً. انظر الهامش (***) ص 180.

وهكذا فإن وعي العالم يوجد في حركة دائمة، فالعالم يكون دائماً محل وعي مع محتوى موضوعي ما في تغير الكيفيات المختلفة (حدسية، غير حدسية، محدَّدة، لامحدَّدة، . . .إلخ.)، لكن كذلك في تغير التأثر والفعل، بحيث يكون هناك دائماً مجال عام للتأثر وللموضوعات التي تؤثر داخله، أحياناً تيمائياً وأحياناً بكيفية غير تيمائية؛ وضمنه نحن أنفسنا الذين ننتمي دائماً حتماً لمجال التأثر ونلعب دائماً دوراً كذوات لأفعال، لكننا لا نكون إلا أحياناً موضوعاً للانشغال التيمائي بذواتنا.

لا يصح ذلك طبعاً بالنسبة إليَّ أنا فقط، لكل أنا فردي، بل لنا في حياتنا المشتركة عالم مشترك معطى مسبقاً بصفته يتوفر عندنا على صلاحية للوجود، عالم ننتمي إليه نحن أيضاً في حياتنا المشتركة، كعالم لنا جميعاً بصفته معطى لنا مسبقاً في هذا المعنى للوجود. وبصفتنا نشتغل دائماً في حياتنا اليقظة، فإننا نشتغل أيضاً مع بعضنا البعض في كيفيات متنوعة للنظر مع بعضنا في موضوعات معطاة مسبقاً بكيفية مشتركة، للتفكير مع بعضنا، للتقييم، لوضع المشاريع وللفعل مع بعضنا. وهذا يتضمن إذن أيضاً ذلك التغير في التيمة الذي تصبح فيه الذاتية ـ النحن التي تشتغل دوماً بكيفية ما موضوعاً تيمائياً، بحيث إن الأفعال التي تشتغل فيها تصبح هي أيضاً تيمائية، رغم أن هناك دائماً بقية تظل غير تيمائية وتبقى، إن جاز التعبير، غُفْلاً(*) بصفتها

(*) غُفل (Anonym): يعني هوسرل بذلك أن الذاتية الترنسندنتالية التي تبني العالم تبقى في العادة منغلقة بالنسبة لمن يعيش في العالم ومن يتوفر العالم على صلاحية بالنسبة له. إن الإنسان في الموقف الطبيعي يكون عاجزاً عن رؤية الأبعاد الترنسندنتالية وإدراك الإنجازات الترنسندنتالية التي بفضلها يمتلك عالماً، ويمنحه صلاحيته كموجود. رغم أن هذه الإنجازات تبقى غفلاً، فإنها يمكن أن تدخل إلى مجال النظر بفضل إنجاز الإيبوخي فتنفتح أمامي تجربة أنني أعيش كأنا ترنسندنتالياً. لكن حتى مع انفتاح البعد الترنسندنتالي بفضل الإيبوخي تظل هناك بقية غير تيمائية تبقى غفلاً.

انعكاسات تشتغل لأجل هذه التيمة[3].

[112] لو اعتبرنا أنفسنا بشكل خاص كعلماء، كما نجد أنفسنا واقعياً هنا، للاحظنا أن كيفية وجودنا الخاصة كعلماء توافق اشتغالنا الفعال في كيفية التفكير العلمي ونحن نضع الأسئلة المتعلقة بعالم الطبيعة أو الروح ونجيب عليها نظرياً، وهذا ليس في البداية إلا هذا الجانب أو ذاك من عالم العيش الذي هو مسبقاً محل تجربة أو الذي هو محل وعي بكيفية ما أخرى قبل ـ علمية وعلمية، والذي يتوفر مسبقاً على صلاحية. هنا يشاركنا في الاشتغال العلماء الآخرون الذين يكتسبون ويمتلكون، في اجتماعهم النظري معنا، الحقائق نفسها، أو الذين يوجدون معنا عند اجتماع الأفعال المنجِزة في وحدة مناقشة نقدية بنية الوصول إلى اتفاق نقدي. ومن جهة أخرى يمكن أن نكون بالنسبة لآخرين، وأن يكون هؤلاء بالنسبة لنا مجرد موضوعات؛ بدل أن نكون في وحدة مع بعضنا البعض خلال مزاولة فعلية للاهتمام النظري المشترك، يمكن أن نتأمل ونعرف بعضنا البعض، وأن نكوِّن معرفة بأفعال التفكير والتجربة لدى الآخرين وكذلك أحياناً بأفعال أخرى لهم بصفتها وقائع موضوعية، لكن «دون اهتمام»، دون مشاركة في الإنجاز، دون موافقة أو رفض نقديين.

هذه طبعاً هي أكثر الاعتقادات التلقائية تلقائية. هل من

---

(3) طبعاً توفر كل فاعلية، وبالنتيجة أيضاً هذه الفاعلية الانعكاسية، مكتسباتها الاعتيادية. بفضل اعتبارنا نحصل على معرفة اعتيادية، على ألفة مع الموضوع الموجود بالنسبة لنا بخصائصه التي كانت مجهولة من قبل ـ كذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الذات عن طريق اعتبار الذات. في تقويم الذات وفي مشاريعنا وتصرفاتنا المتعلقة بنا وبالناس الآخرين نحصل أيضاً على قيم عن ذواتنا، وغايات متوجهة نحونا كصلاحيات لنا راسخة اعتيادياً. لكن كل معرفة عموماً، كل صلاحيات القيم والغايات عموماً، تمثل بصفتها مكتسبة في فاعليتنا في الوقت نفسه خصائص راسخة لنا أنفسنا كذوات أنوية، كأشخاص، نجدها مسبقاً في موقفنا الانعكاسي بصفتها تشكل وجودنا الخاص (المؤلف).

الضروري أن نتحدث عنها بهذا الإسهاب؟ أكيد أن ذلك ليس ضرورياً في الحياة. لكن هل هو غير ضروري أيضاً بالنسبة للفيلسوف؟ ألا ينفتح هنا مجال، بل مجال لامتناه، **لصلاحيات للوجود** جاهزة وقائمة رهن الإشارة دائماً، لكن لم يُسأل عنها أبداً، وأليست هذه **افتراضات مسبقة دائمة** للتفكير العلمي وأخيراً الفلسفي؟ لكن هذا لا يعني أن الأمر قد يتعلق أو يمكن أن يتعلق باستعمال هذه الصلاحيات للوجود في حقيقتها الموضوعية.

ينتمي للاعتقادات التلقائية التي تسبق كل تفكير علمي، وكل التساؤلات الفلسفية الاقتناعُ بأن العالم موجود، بأنه موجود دائماً مسبقاً، وأن كل تصحيح لاعتقاد ما، لاعتقاد قائم على التجربة أو [113] غيرها، يفترض دائماً وجود العالم، وذلك كأفق لكل موجود له صلاحية غير مشكوك فيها، ويفترض داخله رصيداً معيناً مما هو معروف ويقيني دون شك بحيث إن ما قد يتناقض معه يفقد قيمته ويعتبر باطلاً. حتى العلم الموضوعي لا يطرح أسئلته إلا على أرضية هذا العالم الموجود دائماً مسبقاً، انطلاقاً من الحياة قبل العلمية. إنه، مثل كل ممارسة، يفترض وجوده مسبقاً، لكنه يضع على عاتقه هدف تحويل المعرفة غير الكاملة من حيث مداها ورسوخها إلى معرفة كاملة، وذلك طبقاً لفكرة تقوم طبعاً في اللانهاية تقول بالتعالق بين عالم محدَّد في ذاته بكيفية راسخة وبين حقائق علمية مثالية تؤوِّله حملياً «حقائق في ذاتها». والمهمة المطروحة هي تحقيق ذلك في مسار نسقي عبر درجات للكمال، في منهج يمَكِّن من التقدم الدائم.

يتوفر الإنسان في عالمه المحيط على كيفيات متعددة للممارسة ومنها هذه الممارسة المتميزة والمتأخرة تاريخياً: الممارسة النظرية. إن لها مناهجها المهنية الخاصة، إنها فن النظريات، فن اكتشاف وتأكيد حقائق بمعنى مثالي معين جديد وغريب عن الحياة قبل

العلمية، أي في معنى «صلاحية أخيرة» معينة، صلاحية عامة بالنسبة للجميع.

بذلك نكون قد قمنا بخطوة أخرى في سياق إظهار «الاعتقادات التلقائية»، لكن ذلك تم الآن من أجل أن نوضح أنه بصدد كل هذه الصلاحيات المسبقة المتعددة، أي «الافتراضات المسبقة» للمتفلسف، تُطرح أسئلة للوجود من بُعْدٍ جديد ستتبين حالاً كألغاز كبرى. إنها أسئلة تتعلق هي أيضاً بالعالم الموجود تلقائياً، والمعطى دائماً مسبقاً حدسياً؛ لكنها ليست أسئلة الممارسة المهنية والفن الذي يسمى العلم الموضوعي، ليست أسئلة فن تأسيس وتوسيع مجال الحقائق العلمية الموضوعية المتعلقة بهذا العالم المحيط، بل أسئلة حول علاقة كل موضوع حقيقي قبل العلم، ثم في العلم، بكل ذلك المجال الذاتي الذي يتكلم دائماً في الاعتقادات التلقائية القائمة مسبقاً.

[114] § 29. عالم العيش قابل للاستكشاف كمجال لظواهر ذاتية بقيت «غُفْلاً»

بمجرد ما نسأل ارتدادياً متفلسفين مع كانط عن تلك الاعتقادات التلقائية (التي يستعملها التفكير الكانطي - مثل تفكير كل شخص - كاعتقادات تلقائية جاهزة دون سؤال) بدل أن نبتدئ من نقطة انطلاقه ونسير في طرقه؛ بمجرد ما نصير واعين بها «كافتراضات مسبقة» ونوجه لها اهتماماً خاصاً شاملاً ونظرياً، بمجرد ما نقوم بذلك تنفتح لنا في دهشة متزايدة لانهائيةٌ من الظواهر المتجددة تنتمي لبعد جديد لا يأتي إلى النور إلا بفضل النفاذ المتواصل إلى متضمنات المعنى والصلاحية التي تحملها تلك الاعتقادات التلقائية؛ نتكلم عن لانهائية من الظواهر لأنه يتبين في هذا النفاذ المتواصل أن كل ظاهرة يتم بلوغها خلال هذا البسط للمعنى وتكون في البداية معطاة في عالم العيش بصفتها موجودة تلقائياً تحمل هي ذاتها متضمنات للمعنى

والصلاحية يقود تأويلها مرة أخرى إلى ظوهر جديدة وهكذا. إنها ظواهر ذاتية محضة تماماً، لكنها ليست مثلا مجرد وقائع لعمليات سيكوفيزيائية مرتبطة بالانطباعات الحسية، بل هي عمليات روحية تقوم من حيث هي كذلك بوظيفة بناء(*) أشكال المعنى، وذلك بضرورة ماهوية. لكنها تقوم بذلك كل مرة انطلاقاً من «مادة أولية» روحية يتبين دائماً من جديد بضرورة ماهوية أنها شكل روحي، أنها مبنية. وبالمثل فإن كل شكل جديد مدعو إلى أن يصير مادة أولية، أي إلى أن يلعب دوراً في تكوين أشكال المعنى.

لم يسبق أبداً لأي علم موضوعي، لأي سيكولوجيا، رغم أنها تريد أن تكون علماً شاملاً بما هو ذاتي، ولا لأي فلسفة أن جعلت هذا المجال الذاتي تيمائياً، وبالنتيجة أن اكتشفته فعلياً. حتى الفلسفة الكانطية التي كانت تريد الرجوع إلى الشروط الذاتية لإمكانية العالم الذي يمكن تجربته ومعرفته موضوعياً، لم تقم بذلك. يتعلق الأمر بمجال ذاتي منغلق على نفسه تماماً، يوجد حسب كيفيته، يشتغل في كل تجربة وتفكير وحياة، إنه حاضر في كل ذلك ولا يمكن فصله عنه، ومع ذلك لم تتم أبداً رؤيته، ولم يتم أبداً الإمساك به وإدراكه.

[115] هل تحقق الفلسفة معنى تدشينها كعلم شامل يقدم التأسيس الأخير إذا تركت هذا المجال «غفلاً» كما هو؟ هل يمكنها ذلك، هل يمكن ذلك لأي علم يريد أن يكون فرعاً للفلسفة، أي أن لا يسمح داخله بأي افتراضات مسبقة، بأي مجال أساسي للكائن لا يُعرف عنه شيء، لم يُسأل علمياً عنه، لم يتم التمكن منه معرفياً؟ أعتبر العلوم عموماً فروعاً للفلسفة رغم انتشار الاقتناع بأن العلوم الموضوعية والوضعية مستقلة ومكتفية بذاتها بفضل منهجها الذي يُعتقد أنه

(*) بصدد مفهوم البناء، انظر الثبت التعريفي.

مؤسَّس تأسيساً كاملاً، وأنه بالنتيجة نموذجي. لكن أليست في النهاية وحدة المعنى الغائي الذي يخترق كل المحاولات النسقية لتاريخ الفلسفة بأكمله هي انبثاق بداهة أن العلم عموماً ليس ممكناً إلا كفلسفة شاملة، وأن هذه التي هي في كل العلوم علم واحد، ليست ممكنة إلا ككلية لجميع المعارف، وألا يكمن في هذه البداهة أن كل هذه المعارف تقوم على أساس **واحد** يجب بحثه علمياً قبل أي شيء آخر ـ وهل يمكن، فوق ذلك، أن يكون هذا الأساس شيئاً آخر سوى تلك الذاتية الغُفْل بالضبط؟ لكن لم يكن من الممكن وليس من الممكن أن نتبين ذلك إلا إذا سألنا أخيراً وبجدية تامة عن ذلك **المجال التلقائي** الذي يفترضه كل تفكير كما تفترضه كل فاعلية للحياة في كل أهدافها وإنجازاتها، وإلا إذا أدركنا الوحدة الراسخة لسياق المعنى والصلاحية الذي يخترق كل الإنجازات الروحية عبر تساؤل متواصل عن معنى وجود هذه الإنجازات وصلاحيتها. يتعلق ذلك أولاً بكل الإنجازات الروحية التي نمارسها نحن البشر في العالم بكيفية شخصية فردية وكإنجازات ثقافية. يسبق هذه الإنجازات كلها دائماً إنجازٌ شامل تفترضه سلفاً كل ممارسة بشرية وكل حياة قبل علمية أو علمية وتمثل مكتسباته الروحية قاعدة دائمة لتلك الإنجازات التي تكون مكتسباتها الخاصة مدعوة إلى أن تندرج فيها. سوف نفهم فيما بعد أن العالم الموجود بالنسبة لنا دائماً في تغير مناسب لكيفيات العطاء هو مكتسب روحي شامل، أنه صار كذلك، وأنه في الوقت نفسه يستمر في صيرورته كوحدة لشكل روحي، كتشكيلة للمعنى، كتشكيلة لذاتية شاملة تلعب الدور الأخير. وهنا ينتمي أساساً لهذا [116] الإنجاز الذي يبني العالم أن الذاتية تموضِع نفسها(*) كذاتية بشرية،

(*) الذاتية الترنسندنتالية تموضع ذاتها، تعطي لذاتها طابع وجود موضوعي كذاتية بشرية.

كجزء من العالم. كل اعتبار موضوعي للعالم هو اعتبار من «الخارج» ولا يدرك إلا «معطيات خارجية»، موضوعية. إن الاعتبار الجذري للعالم هو اعتبار نسقي وداخلي محض للذاتية التي «تعطي لنفسها طابعاً خارجياً» في الخارج. إن الأمر مماثل لما هو بالنسبة لوحدةٍ عضويةٍ حيةٍ يمكن بكل تأكيد اعتبارها من الخارج وتقسيمها، لكن لا يمكن فهمها إلا إذا رجعنا إلى جذورها الخفية وتابعنا نسقياً الحياة المشكِّلة انطلاقاً من الداخل في كل إنجازاتها التي تنزع في تلك الجذور، وانطلاقاً منها نحو الأمام. لكن هل هذا مجرد تمثيل، وأليس في النهاية وجودنا البشري وحياة وعينا المنتمية له مع إشكالية العالم العميقة المنتمية له هو المحل الذي تحسم فيه كل مشاكل الوجود الداخلي الحيوي وتجليه الخارجي؟

§ 30. غياب منهج للإظهار الحدسي كسبب لتركيبات كانط الأسطورية

يشتكي المرء من غموض الفلسفة الكانطية، من عدم إمكانية إدراك بداهات منهجه التراجعي، بداهات «القدرات»، «الوظائف»، و«التكوينات» الترنسندنتالية ـ الذاتية التي يتحدث عنها، من صعوبة فهم ماذا تعني بالضبط الذاتية الترنسندنتالية، كيف تتحقق وظيفتها وإنجازها، وكيف يمكن من خلال ذلك توضيح كل العلم الموضوعي. إن كانط يسقط بالفعل في نوع خاص من الأحاديث الأسطورية التي يحيل معناها اللفظي بالفعل إلى ما هو ذاتي، لكن إلى كيفية من الذاتي لا يمكننا مبدئياً أن نجعلها تعطى حدسياً، لا من خلال أمثِلة واقعية ولا بواسطة مماثَلة (Analogie) حقة. ولو حاولنا ذلك مع المعنى الذي يمكن تصريفه حدسياً والذي تحيل إليه الألفاظ لوجدنا أنفسنا أمام المجال الشخصي البشري، المجال النفسي، السيكولوجي. لكننا هنا نتذكر النظرية الكانطية عن الحس الداخلي

التي تعتبر أن كل ما يمكن إبرازه ببداهة في التجربة الداخلية مشكَّل سلفاً بفضل وظيفة ترنسندنتالية، هي وظيفة التزمين (Zeitigung). لكن كيف يمكننا أن نصل إلى معنى واضح لمفاهيم المجال الذاتي الترنسندنتالي الذي انطلاقاً منه يتأسس العالم الحقيقي العلمي «كتجلٍ موضوعي، إذا لم يكن من الممكن أن نعطي «للإدراك الداخلي» [117] معنى آخر غير المعنى السيكولوجي؛ إذا لم يكن له معنى قطعي فعلياً هو < الذي > يقدم في الأخير أرضية التجربة (مثل أرضية الأنا أفكر الديكارتي)، وذلك في تجربة ليست هي التجربة العلمية بالمعنى الكانطي، وليس يقينها هو يقين الوجود الموضوعي بمعنى العلم، مثل الفيزياء، بل هو يقين قطعي فعلياً كيقين من أرضية شاملة يمكن إثباتها أخيراً بصفتها الأرضية الضرورية قطعياً والأخيرة بالنسبة لكل الموضوعية العلمية، الأرضية التي تجعل هذه الموضوعية مفهومة؟ هنا يجب أن يكون منبع كل المفاهيم الأخيرة للمعرفة، منبع البداهات التي لها عمومية ماهوية والتي يمكن فيها أن يُفهم كل العالم الموضوعي علمياً وأن تتوصل الفلسفة المرتكزة مطلقاً على ذاتها إلى أن تبسط ذاتها نسقياً.

ربما يُبرِز نقد أعمق أن كانط، رغم معارضته للنزعة التجريبية، بقي تابعاً، في تصوره للنفس ولمهام السيكولوجيا، لهذه النزعة التجريبية بالذات، وأنه ظل يفهم النفس بمعنى النفس التي تم إضفاءُ صفات الطبيعة عليها وتفكيرُها كمكوِّن للإنسان السيكوفيزيائي في زمان الطبيعة، في المكانية ـ الزمانية. وبناء على ذلك لا يمكن طبعاً أن يكون الذاتي الترنسندنتالي هو النفسي. لكن هل يحق مطابقة الإدراك الداخلي القطعي فعلياً (الإدراك الذاتي بعد إرجاعه إلى ما هو قطعي فعلياً) مع الإدراك الذاتي لتلك النفس التي أضفيت عليها صفات الطبيعة، مع بداهة «سبورة الكتابة» وانطباعاتها، بل وبداهة

قدراتها بصفتها القوى التي نسبت لها بكيفية طبيعية؟ إنه بفهمه للإدراك الداخلي حسب هذا المعنى التجريبي السيكولوجي وبتخوفه، بعد إنذار ريب هيوم، من اللجوء إلى السيكولوجيا باعتباره خُلفاً وقلباً لمشكلة الفهم الحقة، سقط في تكوين أسطوري للمفاهيم. إنه يصد قراءه عن تحويل نتائج نهجه التراجعي إلى مفاهيم حدسية وعن كل محاولة لإنجاز بناء ينطلق من حدوس أصلية وبداهية محضة ويتقدم بالفعل عبر خطوات جزئية بداهية فعلاً. لذا فمفاهيمه الترنسندنتالية يشوبها غموض خاص تماماً لا يمكن أبداً، لأسباب مبدئية، تحويله إلى وضوح، لا [118] يمكن نقله إلى تكوين للمعنى مباشر خالق للبداهة.

كان الأمر سيكون مختلفا تماماً فيما يتعلق بوضوح كل المفاهيم والمشاكل لو أن كانط لم يكن، من حيث هو ابن زمانه، مقيداً تماماً بالسيكولوجيا الطبيعية النزعة لهذا الزمان (كشكل لاحق لعلم الطبيعة ومواز له) ولو أنه تناول فعلاً بجذرية مشكل المعرفة القبلية ووظيفتها المنهجية بالنسبة للمعرفة الموضوعية العقلية. كان ذلك يتطلب منهجاً تراجعياً آخر مختلفاً أساساً عن منهج كانط المستند إلى تلك الاعتقادات التلقائية التي لم يُسال عنها، لا منهجاً يستنتج بكيفية تركيبية أسطورية، بل منهجاً يكشف بكيفية حدسية تماماً، منهجاً حدسياً في منطلقه وفي كل ما يكشفه، حتى ولو كان يجب لأجل ذلك توسيع مفهوم الحدسية توسيعاً جوهرياً بالمقارنة مع مفهومها عند كانط؛ وذلك حتى لو فقد هنا الحدس، من منطلق هذا الموقف الجديد، معناه المعتاد واتخذ فقط المعنى العام للتجلي الذاتي الأصلي، وذلك فقط بالنسبة لدائرة الوجود الجديدة(*).

(*) الحدس عند كانط هو دائماً حدس حسي سواء أكان تجريبياً أو خالصاً. وعليه فإن الخاص سواء أكان موضوعاً للحس الخارجي أو للحس الداخلي هو وحده يعطى في الحدس. إن الحساسية هي وحدها تحدس، أما الفهم فلا يحدس، بل يوحد ويربط المتنوع المعطى في =

يجب بالضبط أن نسأل ارتداديا بكيفية نسقية تماماً عن تلك الاعتقادات التلقائية التي تمثل ليس فقط بالنسبة لكانط، بل لكل الفلاسفة، لكل العلماء، أساساً لإنجازاتهم المعرفية مسكوتاً عنه ومنغلقاً في توسطاته العميقة. بعد ذلك يجب القيام بكشف نسقي للقصدية المترسبة في هذا الأساس والتي تسود فيه بكيفية حية، وبعبارة أخرى نحن في حاجة إلى «تحليل» حق، أي «قصدي» للوجود الروحي في خصوصيته المطلقة الأخيرة ولما تحقق في صيرورة الروح وانطلاقاً منها، إلى تحليل لا يسمح للسيكولوجيا السائدة بأن تدس محله تحليلاً واقعياً غريباً عن ماهية الروح ينصب على نفس مفكَّرة بصفات الطبيعة[4].

[119] § 31. كانط وقصور السيكولوجيا في زمنه.

عدم شفافية التمييز بين الذاتية الترنسندنتالية والنفس

لكي نجعل ما قصدناه هنا بكيفية عينية مفهوما بشكل ملموس، ولكي نضيء على هذا النحو الوضعية غير الشفافة المميزة لتلك الحقبة التاريخية بأكملها نقوم بتأمل ينتمي بالطبع إلى تحقيق متأخر

الحدس الحسي اعتماداً على المقولات التي تنبثق من فعالية الفهم. أما هوسرل فيوسع مفهوم الحدس ليشمل العام أيضاً بحيث إنه يتكلم عن حدس للمقولات وحدس للماهيات. إن الحدس عنده هو الكيفية التي يعطى بها الموضوع سواء أكان عاماً أم خاصاً بحيث يكون حاضراً هو ذاته أمامنا، بلحمه ودمه كما يقول.

(4) لكن لم يكن ذلك هو المنطلق. لقد كان الأمر الأول بالنسبة لكانط الذي أدرك العالم اليومي كعالم للوعي البشري، هو المرور عبر السيكولوجيا، لكن عبر سيكولوجيا تعبر فعلياً عن المعيشات الذاتية لوعي العالم كما تُظهر ذاتها كمعيشات. لقد كان ذلك ممكناً لو أنضج التلميحات الجنينية لديكارت عن «المفكَّرات من حيث هي مفكَّرات» (cogitata qua cogitata) في صورة سيكولوجيا قصدية بدل أن يتركها مقصاة بسبب تأثير فلسفة لوك السائدة (المؤلف).

جداً لمعنى المسلسل التاريخي.

كان المنطلق المسبق لكل ألغاز المعرفة هو منطلق بسط فلسفة حديثة (منتشرة نسقياً في علومها الجزئية) وفقاً للنموذج العلمي العقلاني المميز لها. هذا الاندفاع في بسط العلوم العقلية الجزئية التي عرفت تارة نجاحاً جلياً وتارة محاولات حافلة بالأمل توقف فجأة. لقد ظهرت عند تكوين إحدى هذه العلوم، أقصد السيكولوجيا، ألغاز وضعت الفلسفة بأكملها موضع سؤال.

وجدت سيكولوجيا لوك طبعاً ـ وقد سبقتها الفيزياء النيوتونية ـ تيمات مهمة جداً في مجال التجليات الذاتي المحض (الذي كان مهملاً منذ غاليليه)، وكذلك عموماً في كل ما يعيب العقلانية من الجانب الذاتي: في غموض المفاهيم، في إبهام التفكير الذي يصدر الحكم، في قدرات الفهم والعقل في كل أشكالهما. كان الأمر يتعلق بالفعل بقدرات الإنسان على إنجازات نفسية، وبالضبط تلك الإنجازات التي كان ينبغي أن توفر علماً حقاً، وبالنتيجة حياةً عملية عقلية حقة. وهكذا تنتمي أيضاً أسئلة ماهية المعرفة العقلية المحضة، أي المعرفة المنطقية والرياضية، وصلاحيتها الموضوعية، وكذلك نوعية المعرفة الفيزيائية والميتافيزيقية إلى هذه الدائرة. ألم يكن ذلك من زاوية عامة مطلوباً بالفعل؟ كان أمراً مشروعاً وجيداً من دون شك أن لوك اعتبر العلوم إنجازات نفسية (رغم أنه وجه نظره بشكل كبير جداً إلى ما يحصل في النفس الفردية)، وأنه طرح عموماً أسئلة الأصل، لأن الإنجازات لا يمكن أن تفهم إلا انطلاقاً من عملها المنجِز. إلا أن ذلك حدث لدى لوك طبعاً في سطحية وفي ارتباك لامنهجي، بل وفي نزعة طبيعية ظهر تأثيرها في نزعة هيوم الوهمية.

[120] هكذا لم يكن طبعاً بإمكان كانط أن يعود ببساطة إلى سيكولوجيا لوك. لكن هل هذا يبرر التخلي عن ما هو عام في مشكلة

لوك المتعلقة بالسيكولوجيا ونظرية المعرفة؟ ألم يكن من الضروري أولا إدراك كل سؤال أثاره هيوم بكيفية سليمة تماماً كسؤال سيكولوجي؟ إذا أصبح العلم العقلي وادعاء العلوم القبلية المحضة للصلاحية الموضوعية اللامشروطة، وبالنتيجة لأن تكون منهجاً ممكناً وضرورياً للعلوم العقلية المتعلقة بالوقائع، مشكلةً، فإنه يجب أولاً (وهذا ما أكدناه أعلاه) مراعاة أن العلم عموماً هو إنجاز بشري، إنجاز لبشر يجدون أنفسهم مسبقاً في العالم، عالم التجربة العامة، إنجاز بين أنواع أخرى من الإنجازات العملية يتجه نحو تشكيلات روحية من نوع معين يسمى نظرياً. تتعلق هذه الممارسة، مثل كل ممارسة، هي أيضاً حسب معناها الخاص الذي يعيه الممارِس نفسه بعالم التجربة المعطى مسبقاً، وتندرج فيه في الوقت نفسه. لهذا يمكن أن يقال إنه لا يمكن إيضاح عدم فهم تحقق إنجاز روحي إلا بواسطة معلومات سيكولوجية، وبذلك يتم البقاء في العالم المعطى مسبقاً. أما كانط الذي استعمل طبعاً في سؤاله ومنهجه التراجعي العالم المعطى مسبقاً، لكنه في الوقت نفسه ركب ذاتية ترنسندنتالية تشكِّل عالم التجربة بواسطة وظائفها الترنسندنتالية الخفية بضرورة لا تتزعزع، فإنه سيقع في هذه الصعوبة وهي أن ميزة خاصة للنفس البشرية (التي تنتمي هي ذاتها إلى العالم، وبالنتيجة تُفترض هي أيضاً مسبقاً) تُعتبر هي الإنجاز الذي يجب أن يحقق، وأن يكون قد حقق هذا التشكيل المكوِّن للعالم كله. لكن بمجرد ما نميز هذه الذاتية الترنسندنتالية عن النفس نقع في تصورات أسطورية غير مفهومة.

§ 32. إمكانية وجود حقيقة خفية في فلسفة كانط الترنسندنتالية: مشكل «البعد الجديد». التنافر بين «حياة السطح» و«حياة العمق»

إذا كانت تكمن في النظرية الكانطية حقيقة يمكن بالفعل إبرازها

[121] بداهة، كما هو الأمر في الواقع، فإن ذلك لن يكون ممكناً إلا على أساس أن الوظائف الترنسندنتالية التي كان ينبغي اعتماداً عليها تفسير عدم الفهم الذي نحن بصدده والمتعلق بالمعرفة التي لها صلاحية موضوعية تنتمي إلى بُعْدٍ للروحية الحية كان يجب، بسبب عوائق جد طبيعية، أن يبقى خفياً عن البشرية وعن علماء آلاف السنين أنفسهم، في حين أنه يمكن بلوغه علمياً كمجال للبداهة المجرّبة والنظرية بواسطة منهج للكشف يناسبه. بقي هذا البعد خفياً طوال آلاف السنين، وحتى عندما كان يتم الإحساس به لم يكن يثير اهتماماً نظرياً راسخاً ومتواصلاً؛ وهذا ما يمكن أن يجد تفسيره (وسيجد تفسيره) عن طريق إثبات تنافر خاص بين ولوج هذا البعد وانشغالات الإنسان بمعنى كل الاهتمامات التي تشكل الحياة البشرية العادية والطبيعية في العالم.

حيث إن الأمر ينبغي أن يتعلق هنا بوظائف روحية تمارس إنجازاتها في كل تجربة وتفكير، في كل أنشطة الحياة البشرية في العالم، بوظائف يستمد منها عالم التجربة كأفق دائم للأشياء الموجودة، للقيم، المشاريع العملية، المنتجات وغيرها معناه وصلاحيته بالنسبة إلينا، فإنه سيكون مفهوماً بالتأكيد أن كل العلوم الموضوعية تنقصها بالذات المعرفة بما هو أكثر مبدئية، أي المعرفة بما يمكن أن يمنح التشكيلات النظرية المنتمية للمعرفة الموضوعية معنى وصلاحية، وبالنتيجة مكانة معرفة قائمة على الأساس الأخير.

هذه الخطاطة لتوضيح ممكن لمشكل العلم الموضوعي تذكرنا بصورة هيلمهولز(*) (Helmholz) المعروفة عن الكائنات المسطحة

(*) هيرمان هيلمهولز (Hermann Helmholz) (1821 ـ 1894): فيزيائي وفيزيولوجي يعتقد أن إحساساتنا هي تأثيرات على أعضائنا الحسية تنتجها مؤثرات خارجية، وبهذا المعنى =

التي ليست لها أدنى فكرة عن بعد العمق، رغم أن عالمها ليس سوى إسقاط فيه. كل ما يمكن أن يعيه الناس، العلماء وغيرهم، في حياتهم الطبيعة في العالم من خلال التجربة، والمعرفة، والمشاريع العملية، والسلوك، كميدان لموضوعات العالم الخارجي، وكغايات، وكوسائل، وكسيرورات سلوكية، وكنتائج نهائية مرتبطة بهذه الموضوعات، وكذلك كل ما يمكن أن يعوه في تمعنهم الذاتي كحياة روحية مشتغلة - كل ذلك يبقى في «السطح»، رغم أنه، ولو بكيفية [122] غير ملحوظة، ليس سوى سطح لبعد عميق لامتناهي الغنى. لكن هذا يصح عموماً سواء بالنسبة للحياة العملية فقط بالمعنى المعتاد أو بالنسبة للتجربة والتفكير والمشروع والسلوك التي تنتمي للنوع النظري العلمي، وبالنتيجة بالنسبة للمعطيات التجريبية، والأفكار، وأهداف التفكير، والمقدمات، والنتائج والحقائق التي لها طابع علمي.

إلا أن هذه الخطاطة التفسيرية تترك بعض الأسئلة الملحة مفتوحة. لماذا عرف تكوين العلوم الوضعية في «السطح» فقط طوال هذه المدة نجاحاً غنياً جداً، لماذا لم تعلن عن ذاتها، من خلال الحاجة إلى شفافية أكمل للإنجازات المنهجية، إلا في وقت متأخر موانعُ، بل التباساتٌ لم تفد في تحسينها تركيبات مكتملة للتقنية المنطقية على هذه الدرجة من الدقة؟ لماذا لم تقد المحاولاتُ الجديدة للتعميق «الحدسي» التي مست بالفعل البعد الأعلى وكلُّ جهود الإيضاح المنطلقة من ذلك إلى نتائج علمية متفق عليها ومقنعة

= فهي تابعة للموضوع المثير وللجهاز الحسي المدرك. إن تكويننا الفيزيولوجي يجعلنا ندرك المكان في ثلاثة أبعاد، لكن هذا لا يمنع من أن يتوفر في ذاته على بعد رابع نحن غير قادرين على إدراكه، مثلما أن كائنات مسطحة ستكون عاجزة عن إدراك بُعد العمق، أي البُعد الثالث للمكان بالنسبة لنا. يماثل هوسرل بين وضعية هذه الكائنات التي يفترضها هيلمهولز ووضعية العلماء الذين يعتمدون على معطيات عالم العيش دون أن تكون لديهم أدنى فكرة عنه.

جدياً؟ إن الأمر لا يتعلق بالذات بمجرد توجيه للنظر إلى مجال لم يتم فقط الاكتراث به لحد الآن ويمكن ببساطة للتجربة النظرية والمعرفة التجريبية أن تبلغه. إذ كل ما يمكن تجربته بهذه الكيفية هو موضوع وميدان لمعرفةٍ وضعيةٍ ممكنة، إنه يوجد في «السطح»، في عالم التجربة الفعلية والممكنة، التجربة بالمعنى الطبيعي للكلمة. سوف نفهم فيما بعد الصعوبات البالغة - التي يوجد أساسها في ماهية الأشياء - التي تواجه الجهد المنهجي من أجل الوصول بالفعل إلى المجال العميق، وفي البداية إلى إمكانية فهمه الذاتي الخالص في نوع التجربة الخاص به؛ بذلك ستتضح شدة التعارض بين حياة السطح «الجلية» وحياة العمق «الكامنة». لكن هنا تلعب أيضاً سلطة الأحكام المسبقة التاريخية دوراً دائماً، وخاصة تلك التي تسيطر علينا نحن جميعاً انطلاقاً من انبثاق العلوم الوضعية الحديثة. ينتمي بالذات لماهية هذه الأحكام المسبقة التي تلقن حتى للأطفال في المدرسة أن تأثيرها الفعلي يبقى خفياً. إن الإرادة العامة المجردة للتحرر من الأحكام المسبقة لا تغير من ذلك شيئاً.

[123] ومع ذلك فالصعوبات التي تكمن هنا أقل بكثير من تلك التي تجد أساسها في ماهية البعد الجديد وعلاقته بميدان الحياة المألوف منذ القديم. ليس هناك مجال يكون فيه الطريق من الحاجيات التي تفصح عن نفسها في غموض إلى المشاريع المحددة الهدف، من الأسئلة الفضفاضة إلى مشاكل العمل الأولى - التي معها فقط يبدأ العلم الحق، أي العلم الذي يعمل - بعيدا بهذا القدر. ليس هناك مجال يواجه فيه من يرمي النفاذ إليه هذا القدرُ من الأشباح المنطقية القادمة من العتمة في صورة مفاهيم مألوفة ومؤثرة منذ القديم كنقائض مليئة بالمفارقة وأشكال للخُلف المنطقي. ولهذا ليس هناك مجال يكون فيه إغراء الانزلاق إلى مناقشة الاستعصاءات (Aporetik)

والجدال المنطقيين وفي الوقت نفسه الاعتداد بالعلمية بهذا المستوى، رغم أن الركيزة الحقة للعمل، أي الظواهر ذاتها، تغيب عن النظر بكيفية دائمة.

كل ذلك سيتأكد عندما أترك كانط وأحاول أن أقود من يريد التفهم عبر أحد الطرق التي سرت فيها بالفعل، والذي سيتجلى تبعاً لذلك كطريق تم قطعه بالفعل، ويمكن قطعه من جديد في كل حين؛ بل ويسمح في كل خطوة بتجديد واختبار هذه البداهة بالذات كبداهة قطعية: بداهة إمكانية إعادة قطع هذا الطريق متى شئنا، وإمكانية مواصلته كما شئنا في تجارب ومعارف يمكن دائماً تأكيدها من جديد.

§ 33. مشكل «عالم العيش» كمشكل جزئي داخل المشكل العام للعلم الموضوعي[5]

نُذكّر في استحضار وجيز للتحليلات السابقة بالواقعة التي أكدناها والتي مفادها أن العلم إنجاز روحي بشري يفترض تاريخياً، كما يفترض بالنسبة لكل متعلم، الانطلاقَ من عالم العيش المحيط الحدسي المعطى مسبقاً للجميع بكيفية مشتركة باعتباره موجوداً، لكنه يفترض أيضاً باستمرار في ممارسته ومواصلته هذا العالَم المحيط في الكيفية التي يعطى بها كل مرة للعالِم. إنه بالنسبة للفيزيائي مثلاً ذلك العالَم الذي يرى فيه أدوات قياسه، يسمع الدقات المنتظمة، يقدّر المقادير التي يراها وهكذا، والذي يعرف فوق ذلك أنه يضمه هو مع [124] كل عمله وكل أفكاره النظرية.

عندما يطرح العلم أسئلة ويجيب عنها، فإن هذه الأسئلة تكون

(5) انظر الضميمة رقم XVII ص 445 (المؤلف).

منذ البداية، وبالضرورة أيضاً فيما بعد، أسئلة على أرضية هذا العالم المعطى مسبقاً، أسئلة عن مكونات هذا العالم المعطى مسبقاً الذي تتم فيه بالذات هذه الممارسة مثل كل ممارسة حياتية أخرى. في هذا العالم تلعب سلفاً المعرفة كمعرفة قبل علمية دوراً دائماً، وذلك مع أهدافها التي تحققها، طبقاً لمعناها، عندما تكون في كل حال كافية في المتوسط لجعل الحياة العملية في كليتها ممكنة. لكن بشرية جديدة نشأت في بلاد اليونان بالذات (البشرية الفلسفية، العلمية) وجدت نفسها مدعوة إلى أن تغير الفكرة الغائية «للمعرفة» و«الحقيقة» كما هي في الوجود الطبيعي وأن تمنح الفكرة الجديدة، فكرة «الحقيقة الموضوعية»، المكانة العليا، مكانة قاعدة لكل المعرفة. وبارتباط مع ذلك نشأت أخيراً الفكرة الموجِّهة الجريئة للعصر الحديث، فكرة علم شامل يضم كل المعرفة الممكنة في لاتناهيها. عندما نستحضر كل ذلك يتبين لنا أن الإيضاح الصريح للصلاحية الموضوعية للعلم ولمهمة العلم بأكملها يقتضي أن نسأل في البداية ارتدادياً عن العالم المعطى مسبقاً. إنه معطى مسبقاً لنا جميعاً بكيفية طبيعية كأشخاص في أفق بشريتنا المتواجدة معنا، أي في كل اتصال فعلي مع الآخرين، بصفته «العالم» المشترك بالنسبة للجميع. وهكذا فهو، كما عرضنا بتفصيل، الأرضية الدائمة للصلاحية، إنه منبع جاهز باستمرار للاعتقادات التلقائية التي نستعملها ببساطة كبشر عمليين أو كعلماء.

إذا كان يجب الآن أن يصبح هذا العالم المعطى مسبقاً تيمة خاصة، وذلك طبعاً لمعلومات يجب تبريرها علمياً، فإنه من الواجب أن نقوم في عناية خاصة بتمعنٍ تمهيدي. ليس من السهل أن نصل إلى وضوح بصدد المهام العلمية المميزة، أي المهام الشاملة التي يجب وضعها تحت عنوان عالم العيش، وأن نعرف إلى أي حد

يمكن أن ينشأ هنا شيء مهم فلسفياً. إن التفاهم الأول بصدد المعنى الخاص لوجوده، الذي يجب فوق ذلك فهمه تارة بمعنى ضيق وتارة بمعنى واسع، يطرح هو ذاته صعوبات.

[125] إن الكيفية التي وصلنا بها هنا إلى عالم العيش كتيمة علمية تجعل هذه التيمة تظهر كتيمة تابعة، كتيمة جزئية داخل التيمة الكلية للعلم الموضوعي عموماً. هذا الأخير أصبح عموماً، أي في كل أشكاله الخاصة (العلوم الجزئية الوضعية)، غير مفهوم من حيث إمكانية إنجازه الموضوعي. إذا أصبح العلم الموضوعي مشكلاً من هذه الزاوية، فإنه يجب علينا أن نخرج من دائرة انشغاله الخاص وأن نحتل موقعاً فوقه، ناظرين من فوق في عمومية إلى نظرياته ونتائجه في السياق النسقي لأفكاره وقضاياه الحملية، ومن جهة أخرى أيضاً إلى حياة الأفعال التي يمارسها العلماء العاملون والمتعاونون فيما بينهم وإلى مراميهم، إلى الأهداف التي يبلغونها، إلى البداهة التي ينتهون إليها. وهنا يتعلق الأمر أيضاً بالكيفيات العامة المتنوعة لرجوع العالِم إلى عالَم العيش ومعطياته الحدسية الجاهزة دائماً التي يمكن أن ندخل ضمنها أيضاً قضاياه التي تلائم ببساطة هذا العالَم والتي تنجَز بشكل وصفي محض حسب الكيفية قبل العلمية للحكم التي تميز القضايا الظرفية(*) داخل الحياة اليومية العملية. وهكذا فإن مشكل عالم العيش، وبالنتيجة الكيفية التي يشتغل(**)

(*) القضايا الظرفية (die okkasionellen Aussagen): هي القضايا أو المعارف التي تنتمي للحياة اليومية وترتبط بظروف أو مناسبات، أي بوضعيات ذاتية نسبية. ورغم أن هذه القضايا لها فائدة عملية، إلا أنها لا تتميز بالدقة والموضوعية لأنها تبقى مرتبطة بالوضعية الذاتية النسبية التي ظهرت فيها. أما المعرفة العلمية فهي تتخطى كل الوضعيات الذاتية النسبية وتحقق بذلك الدقة والموضوعية. ورغم ذلك فإن هوسرل لا يحط من قيمة المعارف الظرفية، بل يمنحها مشروعية تامة، بل ويعتبرها أساس المعارف العلمية.

(**) يشتغل (Fungieren). انظر الهامش (*) ص 106.

ويجب أن يشتغل بها بالنسبة للعلماء هو مجرد تيمة جزئية داخل كلية العلم الموضوعي التي أشرنا إليها. (أي في خدمة تأسيسه الكامل).

لكن من الواضح أن السؤال عن المعنى الخاص الدائم لوجود عالم العيش هذا بالنسبة للناس الذين يعيشون فيه له قيمته قبل السؤال العام عن دوره في تقديم تأسيس بداهي للعلم الموضوعي. هؤلاء ليست لديهم دائماً اهتمامات علمية، وحتى العلماء لا يزاولون دائماً العمل العلمي؛ كما أنه لم توجد دائماً في العالم، كما يعلمنا التاريخ، بشرية تعيش اعتيادياً في اهتمامات علمية تم تأسيسها من زمن طويل. أما عالم العيش فقد كان موجوداً بالنسبة للإنسانية دائماً قبل العلم، كما أن وجوده يبقى محتفظاً بالكيفية نفسها بعد ظهور العلم. وهكذا يمكن عرض مشكل كيفية وجود عالم العيش في ذاته ولذاته، يمكن أن نقف كلية على أرضية هذا العالم الحدسي البسيط، وأن نعطل كل الآراء والمعارف الموضوعيةـالعلمية حتى نتدبر بكيفية عامة المهام «العلمية» التي [126] تطرحها كيفية وجوده، أي المهام التي يتعين حسمها بكيفية صالحة للجميع. ألا يمكن أن يشكل ذلك تيمة عمل كبرى؟ ألا ينفتح في النهاية مع ما ظهر في البداية كتيمة جزئية متعلقة بنظرية العلم ذلك «البعد الثالث» المدعو سلفاً لابتلاع تيمة العلم الموضوعي (مثل جميع التيمات الأخرى التي على «السطح») بأسرها؟ يجب أن يظهر هذا في البداية غريباً وغير قابل للتصديق، سوف تعلن بعض المفارقات عن ذاتها، لكنها ستُحَل أيضاً. يلح هنا قبل كل شيء أمر يجب تدبره: الإدراك السليم لماهية عالم العيش ومنهج معالجته «علمياً» بكيفية تناسبه، بحيث تبقى العلمية «الموضوعية» خارج الاعتبار.

§ 34. عرض مشكل علمٍ بعالم العيش

أ) الفرق بين العلم الموضوعي والعلم عامة

أليس عالم العيش من حيث هو كذلك معروفاً أكثر من أي شيء آخر، أليس هو المعطى التلقائي دائماً مسبقاً في كل الحياة البشرية، المألوف لدينا في نمطيته دائماً مسبقاً بفضل التجربة؟ أليست كل آفاق مجاهيله مجرد آفاق لمعرفة غير كاملة، أي معروفة مسبقاً في نمطيتها العامة؟ في الحياة قبل العلمية نكتفي طبعاً بهذه المعرفة وطريقتها في تحويل المجهول إلى معلوم وفي بلوغ معرفة ظرفية(*) (okkasionelle Erkenntnis) على أساس التجربة (التي تؤكد في ذاتها صلاحيتها وتستبعد المظاهر) والاستقراء. هذه المعرفة كافية بالنسبة للممارسة اليومية. إذا كان يمكن ويجب الآن إنجاز ما هو أكثر من ذلك، أي تحقيق معرفة «علمية»، فبماذا يمكن أن يتعلق الأمر خارج ما يهدف إليه العلم الموضوعي ويقوم به على أي حال؟ أليست المعرفة العلمية بما هي كذلك معرفة «موضوعية» متجهة نحو حامل للمعرفة (Erkenntnissubstrat) صالح بالنسبة لكل شخص في عمومية لامشروطة؟ ومع ذلك فإننا نتمسك في نوع من المفارقة بادعائنا [127] ونطالب بأن لا يتم، بفعل إرث آلاف السنين الذي تربينا فيه نحن جميعاً، دس المفهوم الموروث للعلم الموضوعي محل مفهوم العلم عموماً.

ربما يتيح ويتطلب عنوان «عالم العيش» مهامَّ علمية مختلفة، لكن مترابطة ماهوياً فيما بينها، وربما ينتمي بالذات للعلمية الحقة والكاملة أنه لا يحق لنا معالجة هذه المهام إلا دفعة واحدة، لكن مع

(*) انظر الهامش (*) ص 202.

مراعاة نظام تأسيسها الماهوي، وأنه لا ينبغي معالجة مهمة واحدة، المهمة الموضوعية ـ المنطقية (هذا الإنجاز الخاص داخل عالم العيش) لوحدها دون أن يتم بتاتاً بكيفية علمية إدماج المهام الأخرى في العمل؛ هكذا لم يتم أبداً التساؤل عن كيف يشتغل عالم العيش باستمرار كقاعدة تحتية، وكيف أن صلاحياته قبل ـ المنطقية المتعددة تؤسس الحقائق المنطقية النظرية. وربما كانت العلميةُ التي يتطلبها عالم العيش هذا من حيث هو كذلك وفي شموليته علميةً من نوع خاص، ليست من نوع العلمية الموضوعية ـ المنطقية، ولكنها ليست أقل منها قيمة، بل أعلى منها، لأنها تقدم الأساس الأخير. لكن كيف يمكن الآن تحقيق هذه العلمية التي هي من نوع مختلف تماماً والتي كانت العلمية الموضوعية تُدَس دائماً محلها؟ إن فكرة الحقيقة الموضوعية تتحدد مسبقاً في معناها الكامل من خلال تعارضها مع فكرة الحقيقة في الحياة قبل العلمية وغير العلمية. هذه الأخيرة تجد منبع إثباتها الأخير والأعمق في التجربة «الخالصة» بالمعنى الذي حددناه أعلاه في كل كيفياتها من إدراك وتذكر وغيرهما. هذه الكلمات يجب أن تفهم بالفعل كما تفهمها الحياة قبل العلمية ذاتها، ولا يحق أن نقحم فيها أي تأويل سيكوفيزيائي أو سيكولوجي قادم من العلم الموضوعي الذي يتعلق به الأمر. ولكي نستبق حالاً أمراً مهماً نقول إنه لا يحق لنا قبل كل شيء اللجوء فوراً إلى «الانطباعات الحسية» التي يُعتقد أنها معطاة مباشرة كما لو كانت هي ما يميز مباشرة المعطيات الحدسية الخالصة لعالم العيش. إن الأمر الأول فعلياً هو الحدس الذي ينتمي للحياة قبل العلمية في العالم والذي هو «مجرد ذاتي ـ نسبي». إن كلمة «مجرد» تحمل طبعاً عندنا، انطلاقاً من إرث قديم، الصبغة المهينة للرأي (δόξα). لكن في الحياة قبل ـ العلمية ذاتها ليس لها طبعاً شيء من هذه الصبغة؛ إنها هنا مجال [128] لإثبات سليم، وبالنتيجة لمعارف حملية مثبتة حقاً ولحقائق مؤكدة

حسب ما تتطلبه بالضبط مشاريعُ الحياة العملية ذاتها المحدِّدةُ لمعناها. إن الاحتقار الذي يعامَل به كل ما هو «مجرد ذاتي ـ نسبي» من قِبل العالم المتمسك بالنموذج الحديث للموضوعية لا يغير شيئاً من كيفية وجوده الخاص، كما لا يغير منها أنه يجب أن يكون بالنسبة للعالِم صالحاً بما فيه الكفاية كلما لجأ إليه، وكلما كان اللجوء إليه ضرورة لا غنى عنها.

ب) استخدام التجارب الذاتية ـ النسبية من أجل العلوم الموضوعية والعلم المتعلق بهذه التجارب

تستند العلوم على تلقائية عالم العيش من حيث إنها تستمد منه ما هو ضروري في كل حال لتحقيق أهدافها، لكن استخدام عالم العيش بهذه الكيفية لا يعني معرفته علمياً هو ذاته في كيفية وجوده الخاصة. أينشتاين مثلاً استخدم تجارب ميكلسون (Michelson) ومراجعتَها من قِبل باحثين آخرين بأجهزة مطابقة لأجهزة ميكلسون، مع كل ما ينتمي لذلك من مقاييس وملاحظات للتزامن وغيرها. لا شك في أن كل ما يتدخل هنا في العمل من أشخاص وأجهزة ومقر المعهد. . .إلخ، يمكن أن يصبح بدوره تيمة لأسئلة موضوعية بالمعنى المعتاد، أي بمعنى العلوم الموضوعية. لكن لم يكن ممكناً أن يستخدم أينشتاين تركيباً نظرياً، وسيكولوجياً وسيكوفيزيائياً للوجود الموضوعي للسيد ميكلسون، بل فقط الإنسانَ المعطى له، ولكل شخص في العالم قبل العلمي، كموضوع للتجربة العادية، والذي يعتبر وجوده في هذه الحيوية وفي هذه الأنشطة والمنتجات داخل عالم العيش المشترك دائماً سلفاً شرطاً لكل أسئلة ومشاريع وإنجازات أينشتاين الموضوعية ـ العلمية المتعلقة بتجارب ميكلسون. إنه طبعاً عالم التجربة الواحد المشترك لدى الجميع الذي يعي أيضاً أينشتاين وكل باحث أنه ينتمي إليه كإنسان، وذلك حتى خلال ممارسته

للبحث. هذا العالَم بالذات يُستعمل حسب الحاجة في غايات علمية وغيرها، ومع ذلك فإن كل عالم بالطبيعة في موقفه التيمائي المتجه [129] نحو «الحقيقة الموضوعية» ينظر إليه وإلى كل ما يرد فيه على أنه «مجرد ذاتي ـ نسبي». معنى المهمة «الموضوعية» يتحدد، كما قلنا، بالتعارض معه. هذا «الذاتي ـ النسبي» يجب «تجاوزه»؛ يمكن ويجب أن نلحقه بوجود في ذاته افتراضي، بحامل «لحقائق في ذاتها» منطقية ـ رياضية يمكن الاقترابُ منها دائماً في محاولات افتراضية تتجدد وتتحسن وتبريرُها دائماً في إثباتات على أساس التجربة. هذا جانب واحد فقط، لكن حينما يكون عالم الطبيعة مهتماً موضوعياً على هذا النحو ومنكباً على عمله، فإن الذاتي ـ النسبي يشتغل (fungieren) من جهة أخرى بالنسبة إليه ليس كمدخل غير مهم، بل بصفته ما يؤسِّس في الأخير لكل إثبات موضوعي صلاحيةَ وجوده النظرية ـ المنطقية، أي يلعب دور منبع للبداهة وللإثبات. إن المقاييس، خطوط المقاييس وغيرها التي يراها تستعمل بصفتها موجودة فعلياً، وليس بصفتها أوهاماً؛ إن الأخذ بصلاحية ما يوجد بالفعل في عالم العيش هو مقدمة(*).

ج) هل الذاتي ـ النسبي موضوع السيكولوجيا؟

يتملص عالِم الطبيعة في العادة من السؤال عن كيفية وجود هذا الذاتي ـ وبالنتيجة عن العلم الذي يتعين عليه أن يعالجه في مجال وجوده ـ بالإحالة إلى السيكولوجيا. لكن من جديد لا يحق هنا درس الكائن كما يفهمه العلم الموضوعي عندما يتعلق الأمر بالكائن كما هو في عالم العيش. ذلك أن ما يسمى منذ القديم بالسيكولوجيا،

(*) المقدمة (Prämisse): بالمعنى المنطقي، أي بمعنى القضية التي يتم الاعتماد عليها للوصول إلى نتائج جديدة.

وعلى أي حال منذ تأسيس النزعة الموضوعية الحديثة في معرفة العالم، يتوفر تلقائياً على معنى علم «موضوعي» بالذاتي، مهما كانت السيكولوجيات المتحققة تاريخياً التي نأخذها بعين الاعتبار. سيكون علينا في التأملات اللاحقة أن نجعل من مشكل إمكانية سيكولوجيا موضوعية موضوعاً لمناقشات مفصلة. لكن يجب مسبقاً أن ندرك بكيفية دقيقة التعارض بين الموضوعية وذاتية عالم العيش كتعارض يحدد المعنى الأساسي للعلمية الموضوعية ذاتها، وأن نحصنه إزاء الإغراءات الكبرى للدس.

[130]

د) عالم العيش كمجال قابل مبدئياً للحدس؛ العالم «الموضوعي ـ الحقيقي» كتركيب نظري (Substruktion) «منطقي» غير قابل مبدئياً للحدس

مهما كان أمر تنفيذ أو قابلية تنفيذ فكرة العلم الموضوعي فيما يتعلق بالعالم الروحي (وليس فقط فيما يتعلق بالطبيعة)، فإن فكرة الموضوعية هاته تسيطر على الميدان الكلي للعلوم الوضعية الحديثة وكذلك على معنى كلمة «العلم» في الاستعمال اللغوي العام. تكمن هنا مسبقاً نزعة طبيعية باعتبار أن هذا المفهوم مستمد من علم الطبيعة الغاليلي، بحيث إنه يتم دائماً مسبقاً تفكير العالَم «الحقيقي» علمياً، العالَم الموضوعي، كطبيعة في معنى موسع. يكمن إذن التعارض بين الذاتي المنتمي لعالم العيش والعالَم «الموضوعي» «الحقيقي» في أن هذا الأخير هو تركيب (Substruktion) نظري ـ منطقي، تركيب لما لا يمكن مبدئياً إدراكه، لما لا يمكن مبدئياً تجربته في وجوده الخاص ذاته، في حين أن ذاتيَّ عالمِ العيش يتميز بالضبط في كل جزئياته بقابليته الفعلية للتجربة[6].

(6) إن إثبات الوجود في الحياة يعطي عند انتهائه بالتجربة اقتناعاً كاملاً، حتى وإن =

عالم العيش هو مجال لبداهات أصلية. المعطى بداهة هو حسب الحال ما تتم في الإدراك تجربته في حضور مباشر من حيث إنه «هو ذاته»، أو في التذكر من حيث إنه المتذكَّر هو ذاته؛ كل كيفية أخرى للحدس هي استحضار له هو ذاته؛ كل معرفة غير مباشرة منتمية إلى هذه الدائرة، وبصفة عامة كل كيفية للاستقراء، تعني استقراء ما هو قابل للحدس، ما يمكن أن يكون قابلاً للإدراك بصفته هو ذاته أو للتذكر بصفته ما كان مدركاً. . .إلخ، كل إثبات يمكن تصوره يحيل إلى هذه الكيفيات من البداهة، لأن ما يعطى «هو ذاته» (في كل كيفية) يكمن في هذه الحدوس ذاتها من حيث هو ما يمكن تجربته وإثباته فعلياً باشتراك بين الذوات، وليس تركيباً نظرياً (Substruktion) ذهنياً، في حين أن كل تركيب يدعي الحقيقة عموماً لا يمكن أن يتوفر على حقيقة فعلية إلا بالاستناد إلى هذه البداهات. [131]

والواقع أن إحدى الوظائف المهمة جداً للكشف العلمي لعالم العيش تكمن في تأكيد المشروعية الأصلية لهذه البداهات، وبالضبط مكانتها العليا في تأسيس المعرفة بالمقارنة مع مكانة البداهات الموضوعية ـ المنطقية. يجب أن نوضح بكيفية كاملة، أي أن نبين في بداهة أخيرة، كيف أن كل بداهة الإنجازات الموضوعية ـ المنطقية التي تتأسس فيها النظرية الموضوعية (الرياضية، الفيزيائية) في شكلها ومضمونها، توجد منابع تأسيسها الخفية في الحياة المنجِزة في المقام الأخير التي منها استمد دائماً العطاء البداهي لعالم العيش معناه قبل

= كان هذا الإثبات استقرائياً، فإن الاستباق الاستقرائي هنا هو استباق لقابلية ممكنة للتجربة، هذه القابلية للتجربة هي الحاسمة في الأخير. يمكن للاستقراءات أن تتأكد من خلال استقراءات مترابطة فيما بينها. في استباقات الاستقراءات لقابلية التجربة، وباعتبار أن كل إدراك مباشر ذاته يتضمن سلفاً عناصر استقرائية (استباق جوانب الموضوع التي لم تتم بعدُ تجربتها)، يكون كل شيء متضمناً في المفهوم الواسع «للتجربة» أو «الاستقراء» (المؤلف).

العلمي ومنها يستمده من جديد. يسير الطريق هنا راجعاً من البداهات الموضوعية المنطقية («البداهة» الرياضية، «بداهة» علم الطبيعة، «البداهة» الوضعية ـ العلمية كما هي في إنجاز الرياضي الباحث ـ المؤسس وغير ذلك) إلى البداهة الأصلية التي يعطى فيها عالم العيش دائماً مسبقاً.

مهما بدا في البداية ما قيل هنا ببساطة غريباً ومشكوكاً فيه، فإن عمومية التعارض بين درجات البداهة لا يمكن تجاهلها. إن أحاديث باحثي الطبيعة ذوي النزعة التجريبية توحي كثيراً، إن لم يكن في الغالب، بأن علوم الطبيعة قائمة على أساس تجربة الطبيعة الموضوعية. لكن القول بأن هذه العلوم هي علوم تجريبية، وأنها تهتدي مبدئياً بالتجربة وتنطلق كلها من التجارب، وأن كل استقراءاتها يجب في النهاية أن تمحَّص بواسطة التجربة ليس صحيحاً بهذا المعنى، بل إنه صحيح فقط بمعنى آخر مفاده أن التجربة هي بداهة تجري بكيفية محضة في عالم العيش وأنها، بما هي كذلك، تمثل منبع بداهة الملاحظات الموضوعية للعلوم التي ليست هي ذاتها أبداً تجارب متعلقة بما هو موضوعي. إن الموضوعي (das Objektive) بما هو كذلك لا يمكن أبداً تجربته[*]، وهكذا أيضاً ينظر إليه علماء الطبيعة عموماً عندما يؤوِّلونه، في تعارض مع أحاديثهم المربكة التجريبية النزعة، كتعالٍ ميتافزيقي. إن إمكانية تجربة ما هو موضوعي لا تختلف عن إمكانية تجربة التشكيلات الهندسية البعيدة بكيفية [132] لامتناهية، وكذا كل «الأفكار» اللامتناهية عموماً، مثلاً إمكانية تجربة لاتناهي سلسلة الأعداد. إن «الإيضاحات الحدسية» للأفكار على

(*) إن ما هو موضوعي لا يمكن تجربته بما هو كذلك وبكيفية مباشرة لأنه نتيجة تركيب نظري منطقي.

شاكلة «نماذج» الرياضيات وعلم الطبيعة ليست بالطبع حدوساً للموضوعي ذاته، بل حدوساً لعالم العيش صالحة لتسهيل تصور المثاليات الموضوعية التي يتعلق بها الأمر. وهنا تتدخل أيضاً في الغالب توسطات متعددة في التصور الذي لا يتحقق دائماً مباشرة كما لا يمكن أن يصبح بسبب نوعه بداهياً، مثل تصور المستقيمات الهندسية على أساس بداهة عالم العيش المتعلقة بحرف الطاولة المستقيم وما ماثل ذلك.

لكي نبلغ هنا عموماً شروط طرح نظيف للسؤال نحتاج، كما نرى، إلى تعقيدات كبيرة، وذلك حتى نتحرر أول الأمر من أشكال الدس الدائم التي تغرينا جميعاً بفعل السيطرة المدرسية لكيفيات التفكير الموضوعية ـ العلمية.

هـ) العلوم الموضوعية كتشكيلات ذاتية، كتشكيلات لممارسة خاصة نظرية ـ منطقية تنتمي هي ذاتها إلى عالم العيش في عينيته الكاملة

بعد أن أوضحنا التعارض بين الطرفين، يجب علينا الآن أن نوفي ارتباطهما الماهوي حقه: النظرية الموضوعية في معناها المنطقي (وبكيفية عامة: العلم ككلية النظرية الحملية، ككلية نسق من العناصر التي تعتبر «منطقياً» «قضايا في ذاتها»، «حقائق في ذاتها» وبهذا المعنى تترابط منطقياً فيما بينها) تتجذر وتتأسس في عالم العيش، في البداهات الأصلية المنتمية له. بمقتضى هذا التجذر يوجد العلم الموضوعي دائماً في علاقة معنى مع العالَم الذي نعيش فيه دون انقطاع والذي نعيش فيه أيضاً كعلماء ثم نعيش فيه داخل الجماعة المشتركة للعلماء ـ أي في علاقة مع عالم العيش العام. لكن هذا العلم الموضوعي ينتمي هو ذاته، كإنجاز لأشخاص قبل

علميين، سواء كأفراد أو بصفتهم مجتمعين في فعاليات علمية، لعالم العيش. صحيح أن نظرياته، أي التشكيلات المنطقية، ليست أشياء في عالم العيش مثل الحجارة والمنازل والأشجار. إنها كليات منطقية [133] وأجزاء منطقية مكوَّنة من عناصر منطقية أخيرة. إنها كما يقول بولزانو (Bolzano) «تمثلات في ذاتها»، «قضايا في ذاتها»، استنتاجات وبراهين «في ذاتها»، وحدات دلالية مثالية تتحدد مثاليتها المنطقية بغايتها (Telos) التي هي «الحقيقة في ذاتها».

لكن مثاليتها، مثل كل مثالية، لا تغير شيئاً من كونها تشكيلات بشرية تتعلق ماهوياً بالوجود والإمكان البشريين، وتنتمي بالنتيجة إلى هذه الوحدة العينية لعالم العيش الذي تتوفر إذن عينيته على مدى أوسع من عينية «الأشياء». وهذا يصح بكيفية معالقة عن الفاعليات العلمية المجرِّبة والمكوِّنة للتشكيلات المنطقية «على أساس» التجربة، تلك الفاعليات التي فيها تظهر هذه التشكيلات في صورة أصلية وفي كيفيات تعديلية أصلية عند العلماء كأفراد وفي عملهم المشترك: كأصلية للقضية أو البرهان أو غيرهما مما يعالَج بصورة جماعية.

بذلك نصل إلى وضعية مزعجة. عندما أبرزنا التعارض بكل عناية وجدنا أنفسنا أمام شيئين مختلفين: عالم العيش والعالم الموضوعي ـ العلمي، لكنهما مترابطان. إن معرفة العالم الموضوعيالعلمي «تتأسس» في بداهة عالم العيش. هذا الأخير معطى مسبقاً كأرضية لمن يمارس العمل العلمي، وبالتالي لجماعة العمل العلمية، لكن عندما نبني على هذه الأرضية تكون البناية جديدة، تكون مختلفة. لو توقفنا الآن عن أن نبقى غارقين في تفكيرنا العلمي، وأدركنا أننا، نحن العلماء، بشر وبذلك مكونات بجانب أخرى لعالم العيش الموجود بالنسبة لنا دائماً، المعطى لنا دائماً مسبقاً، لدخل معنا العلم كله إلى عالم العيش الذي هو مجرد عالم

«ذاتي ـ نسبي». وماذا عن العالَم الموضوعي ذاته؟ ماذا عن افتراض وجود في ذاته متعلق أول الأمر «بأشياء» عالم العيش، «بالموضوعات»، الأجسام «الواقعية»، الحيوانات والنباتات الواقعية، وأيضاً بالناس في «المكانية ـ الزمانية» المنتمية لعالم العيش ـ كل هذه المفاهيم لا ترد الآن بالمعنى الذي تتخذه في العلوم، بل بمعناها في الحياة قبل العلمية؟

أليس هذا الافتراض، الذي يتوفر رغم مثالية النظريات العلمية على صلاحية فعلية بالنسبة إلى الذوات العلمية (للعلماء كبشر)، مجرد افتراض **واحد** بين كثير من الافتراضات والمشاريع العملية التي تكوّن حياة الناس في عالم عيشهم ـ المعطى لهم مسبقاً وهم واعين [134] بأنه رهن إشارتهم في كل حين ـ وألا تنتمي كل الأهداف، سواء أكانت «عملية» بمعنى أنها خارج العلم أو عملية من نوع «نظري»، هي أيضاً من تلقاء ذاتها إلى وحدة عالم العيش، إذا أخذناه الآن في عينيته الممتلئة والكاملة؟

لكن يتبين أيضاً من جهة أخرى أن القضايا والنظريات، أن كل البناء النظري للعلوم الموضوعية هي تشكيلات يتم بلوغها انطلاقاً من فاعليات معينة للعلماء الذين يربطهم العمل المشترك ـ وبكيفية أدق: انطلاقاً من بناء متواصل تنجزه فاعليات تفترض اللاحقة منها دائماً من جديد نتائج الفاعليات السابقة. وفوق ذلك نرى أن كل هذه النتائج النظرية لها صلاحية بالنسبة لعالم العيش، وتنضاف بما هي كذلك دائماً إلى قوامه الخاص، كما أنها تنتمي له مسبقاً من حيث هو أفق الإنجازات الممكنة للعلم في صيرورته. وهكذا فعالم العيش العيني يمثل الأرضية المؤسِّسة للعالم «الحقيقي علمياً» وفي الوقت نفسه يحتويه في عينيته الشاملة الخاصة ـ كيف يمكن فهم ذلك، كيف يمكن أن نوفي كيفية وجود عالم العيش التي تثير مظهر المفارقة

حقها نسقياً، أي في علمية مناسبة(*)؟

إننا نطرح أسئلة ليست أجوبتها الموضَّحة جاهزة. التعارض والوحدة التي لا تنفصم يجرفاننا إلى تأمل يوقعنا في صعوبات محرجة أكثر فأكثر. إن الترابطات المتبادلة بين العالم «الموضوعي الحقيقي» و«عالم العيش» التي تحمل طابع المفارقة تجعل كيفية وجودهما معاً لغزاً. وهكذا يصبح العالم الحقيقي في كل معنى، وداخله أيضاً وجودُنا نفسه، لغزاً من حيث معنى هذا الوجود. في محاولات الوصول إلى الوضوح سندرك بفعل المفارقات التي تطفو دفعة واحدة أن تفلسفنا لحد الآن يفتقد كل أرضية. كيف يمكن أن نصبح بالفعل فلاسفة؟

لا يمكننا أن نتهرب من قوة هذا الحافز، إنه من المستحيل أن نتملص هنا عن طريق التلاعب باستعصاءات وجدالات تغرف من كانط أو هيغل (Hegel)، من أرسطو أو توما الأكويني.

[135] و) مشكل عالم العيش ليس مشكلاً جزئياً، بل هو بالأحرى مشكل فلسفي شامل

لحل اللغز الذي يحيرنا الآن نحتاج إلى علمية جديدة، ليس

(*) ينطلق هوسرل في البداية من التعارض بين عالم العيش والعالم العلمي. بعد أن يبين الاختلاف الجوهري بينهما يؤكد أن العالم العلمي يتأسس على عالم العيش، ويستمد معناه منه رغم تعارضه معه. إن الحقائق العلمية تستند في نهاية التحليل على التجارب والبداهات الأصلية لعالم العيش. لكن عالم العيش إذا نظرنا إليه في شموليته العينية يضم كل المكتسبات التي يتوصل إليها الناس في ممارساتهم العملية والنظرية بما في ذلك العلم والعلماء مع تصوراتهم ونظرياتهم العلمية. إن النظريات العلمية الناتجة عن تركيبات منهجية تتخطى الآفاق الحدسية لعالم العيش، لكنها تعود لتندرج في عالم العيش فتصبح مكوناً من مكوناته وتكتسب صلاحية بالنسبة له. وهكذا فإن عالم العيش يغتني تاريخياً بالممارسة التي تتم داخله وبترسباتها، إنه العالم التاريخي العيني.

إلى علمية رياضية أو عموماً علمية منطقية بالمعنى التاريخي، أي ليس إلى علمية يمكن أن تسبقها رياضيات أو منطق أو لوجستيقا جاهزة كقاعدة قائمة سلفاً، فهذه العلوم هي ذاتها علوم موضوعية بالمعنى الإشكالي هنا، ونظراً إلى أنها متضمنة في المشكل، فإنها لا يمكن أن تكون بمثابة افتراضات تستعمل كمقدمات. كان يظهر لنا في البداية، عندما كنا لا نهتم إلا بإبراز التعارض والتقابل، أنه ليست هناك حاجة إلى علم آخر مختلف عن العلم الموضوعي، مثلما أن الحياة العملية اليومية تمارس تمعناتها العقلية، الخاصة والعامة، دون أن تحتاج إلى أي علم. هناك بالذات واقعة مألوفة لدى الجميع تُقبل دون تروٍ بدل أن تصاغ كواقعة أساسية وأن يتم تأملها كتيمة خاصة للتفكير، هذه الواقعة هي وجود نوعين من الحقائق: هناك من جهة الحقائق الظرفية اليومية ـ العملية، وهي تتميز طبعاً بنسبيتها، لكنها كما سبق أن أكدنا، هي بالضبط الحقائق التي تنشدها كل ممارسة وتحتاج إليها في تحقيق مساعيها. ومن جهة أخرى هناك الحقائق العلمية التي يحيل تأسيسها إلى الحقائق الظرفية بالذات، لكن بحيث إن المنهج العلمي لا يتأثر في معناه الخاص جراء ذلك، لأنه هو أيضاً يريد ويجب أن يستعمل هذه الحقائق بالضبط.

هكذا يمكن أن يظهر ـ إذا ابتعد المرء عن سذاجة الحياة التي لا ضير منها أيضاً عند الانتقال من الممارسة الفكرية غير المنطقية إلى الممارسة الفكرية المنطقية، الموضوعية ـ العلمية ـ أن تيمة خاصة بعنوان «عالم العيش» هي انشغال ثقافي محض ناشئ عن ميل الحياة الحديثة إلى تنظير كل شيء. لكن قد تبين في مقابل ذلك على الأقل أن الأمر لا يمكن أن ينتهي عند هذه السذاجة، وأن مفارقات غير مفهومة تعلن هنا عن ذاتها، تتمثل في الزعم بأن النظرية الموضوعية ـ المنطقية تتجاوز النسبيات الذاتية، رغم أن هذه النظرية

تنتمي هي ذاتها كممارسة نظرية للبشر إلى الذاتي ـ النسبي، وفي [136] الوقت نفسه يجب أن تكون مقدماتها ومنابع بداهتها قائمة في الذاتي ـ النسبي. انطلاقاً من ذلك يتأكد أن كل مشاكل الحقيقة والوجود، وكل المناهج، والافتراضات والنتائج الممكنة بالنسبة إليها ـ سواء فيما يتعلق بعوالم التجربة أو بعوالم عليا ميتافزيقية ـ لا يمكن أن تبلغ وضوحها الأخير، أن تبلغ معناها البداهي أو بداهة خُلفها، إلا من خلال هذا الاهتمام الذي يُعتقد أنه مجرد تضخم ثقافي. وتدخل ضمن ذلك أيضاً كل الأسئلة الأخيرة المتعلقة بمشروعية معنى أو لامعنى عمل «الميتافيزيقا المنبعثة» الذي أصبح في الآونة الأخيرة جد مدوٍّ وساحر.

بفضل هذه السلسلة الأخيرة من الاعتبارات أصبحت عظمة مشكل عالم العيش ودلالته الشاملة والمستقلة مفهومة في بداهة حدسية مستبقة. وفي مقابل ذلك يظهر الآن مشكل العالَم «الموضوعي العلمي»، وبالتالي العلم الموضوعي ـ المنطقي ـ مهما كان إلحاحه علينا دائماً من جديد كبيراً وقائماً على سبب وجيه ـ كمشكل من أهمية ثانوية وخاصة. حتى ولو كان الإنجاز الخاص لعلومنا الموضوعية الحديثة غير مفهوم، فإن ذلك لا يمكن أن يزعزع من واقع أنها تتوفر بالنسبة لعالم العيش على صلاحية ناشئة عن فاعليات خاصة، وأنها تنتمي هي ذاتها إلى عينيته. وهكذا فلتوضيح مكتسبات الفاعلية البشرية هذه وغيرها يجب، على كل حال، أن نأخذ بعين الاعتبار، قبل كل شيء، عالم العيش العيني، وذلك بالضبط في شموليته العينية الفعلية التي يحتوي فيها فعلياً وأفقياً(*)

(*) فعلياً وأفقياً (aktuell und horizonthaft). انظر الهامش (*) ص 178، والهامش (*) ص 238.

كل طبقات الصلاحية المكتسبة من الناس عن عالم حياتهم المشتركة، والتي فيها ربط عموماً في الأخير طبقات الصلاحية هذه بنواة للعالم يجب استخلاصها تجريدياً: عالم التجارب البسيطة المشتركة بين الذوات. إننا بالطبع لا نعرف بعد كيف يمكن أن يصبح عالم العيش تيمة مستقلة قائمة بذاتها كلية، ولا كيف يجب أن يتيح إمكانية قضايا علمية ينبغي أن تتوفر بما هي كذلك، وإن في كيفية مخالفة لكيفية علومنا، على «موضوعيتها»، على صلاحية ضرورية يتعين امتلاكها بكيفية منهجية محضة ويمكننا كما يمكن لأي شخص - في هذا المنهج بالذات - أن يؤكدها. إننا هنا مبتدئون إطلاقاً، وليس لنا منطق مدعو لأن يكون قاعدة؛ لا يمكننا إلا أن نتمعن، أن نتعمق في معنى مهمتنا الذي لم يتم بسطه بعد، وأن نحرص بعناية [137] قصوى على التحرر من الأحكام المسبقة، وعلى المحافظة على صفاء هذه المهمة من كل التدخلات الغريبة (وهو ما عملنا لأجله سلفاً بعض الخطوات المهمة)؛ انطلاقاً من ذلك يجب أن ينشأ لدينا، كما هو الشأن في كل مشروع من نوع جديد، المنهج الملائم. إن أيضاح معنى المهمة يعني بلوغ بداهة الهدف كهدف، وتنتمي لهذه البداهة أيضاً حسب ماهيتها بداهة «الطرق» الممكنة المؤدية إلى الهدف. إن تعقُّد التمعنات التمهيدية التي لا زالت تنتظرنا وصعوبتها ستبرر ذاتها من تلقاء ذاتها، ليس فقط من خلال عظمة الهدف، بل من خلال الغرابة والخطورة الماهوية للأفكار الضرورية التي ستُستعمَل هنا.

وهكذا تبين لنا أن المشكل الذي اعتُقِد في البداية أنه مشكل أسس العلوم الموضوعية فقط، أو أنه مشكل جزئي داخل المشكل الشامل الذي هو مشكل العلم الموضوعي، هو في الواقع (كما أعلنا عن ذلك مسبقاً) المشكل الحق والأشمل. وبعبارة أخرى: لقد ظهر

المشكل أول الأمر كسؤال عن علاقة التفكير الموضوعي ـ العلمي بالحدس؛ لدينا إذن في الطرف الأول التفكير المنطقي كتفكير للأفكار المنطقية؛ مثلاً التفكير الفيزيائي في النظرية الفيزيائية، أو التفكير الرياضي الخالص الذي هو موطن الرياضيات كنسق نظري، الرياضيات كنظرية. أما في الطرف الآخر فلدينا الحدس والمحدوس في عالم العيش قبل النظرية. من هنا ينشأ المظهر الذي لا ينقرض، والذي يوهم بوجود تفكير خالص لا يعبأ من حيث هو خالص بالحدس، ويتوفر مسبقاً على حقيقة بداهية، بل وعلى حقيقة العالم؛ هذا المظهر الذي يجعل معنى العلم الموضوعي وإمكانيته، وكذا «مداه» موضع سؤال. وهنا يتم البقاء عند هذا الفصل بين الحدس والتفكير، ويتم عموماً تحديد شكل «نظرية المعرفة» كنظرية للعلم تنجَز في ازدواجية متعالقة (يؤخذ العلم هنا دائماً حسب المفهوم الوحيد المتوفر للعلم: العلم الموضوعي). لكن عندما يتحول العنوان الفارغ والعائم «الحدس» إلى مشكل عالم العيش، بدل أن يبقى شيئاً تافهاً وقليل القيمة بالمقارنة مع المنطق العالي القيمة الذي يعتقد المرء أنه يمثل الحقيقة الأصيلة، وعندما تتزايد بشكل كبير قيمة وصعوبة هذه التيمة عند النفاذ الجدي إليها، عندئذ يحدث التحول الكبير في «نظرية المعرفة»، أي نظرية العلم، فيفقد العلم كمشكل، [138] وإنجاز استقلاله أخيراً، فيصبح مجرد مشكل جزئي.

طبعاً يتعلق ما قيل أيضاً بالمنطق بصفته النظرية المعيارية القبلية لكل «ما هو منطقي» في المعنى السائد لهذه الكلمة حيث يكون المنطق منطقاً للموضوعية الصارمة، للحقائق الموضوعية ـ المنطقية. لم يتم أبداً التفكير في أشكال الحمل والحقيقة التي تسبق العلم، ولا في «المنطق» الذي يضع القواعد داخل دائرة النسبيات هذه، ولا في إمكانية السؤال عن نسق المبادئ التي تحدد قبلياً قواعد هذا المنطقي

الذي يناسب عالم العيش بكيفية وصفية محضة(*). يتم ببساطة دس المنطق الموضوعي التقليدي كقاعدة قبلية أيضاً بالنسبة لهذه الدائرة الذاتية ـ النسبية للحقيقة.

§ 35. تحليل الإيبوخي الترنسندنتالي.

الإيبوخي إزاء العلم الموضوعي

تقتضي الطبيعة الخاصة للمهمة التي أصبحت على عاتقنا أن يتفرع منهج الولوج إلى حقل عمل العلم الجديد ـ الذي ببلوغه فقط تعطى لهذا العلم مشاكل العمل ـ إلى عدد من الخطوات يتخذ كل منها بكيفية جديدة طابع إيبوخي (Epoché)، طابع إمساك عن الصلاحيات الطبيعية ـ الساذجة، وعلى كل حال عن الصلاحيات القائمة سلفاً. الإيبوخي الضروري بالدرجة الأولى، أي الخطوة المنهجية الأولى، سبق أن دخل إلى زاوية نظرنا بفضل التمعن التمهيدي الذي قمنا به لحد الآن، لكنه يحتاج إلى صياغة شاملة صريحة. جلي أن المطلوب قبل كل شي هو القيام بإيبوخي إزاء كل العلوم الموضوعية. وهذا لا يعنى فقط تجرداً منها على شكل تخيل يتصور الوجود البشري كما لو كان خالياً من العلم. إننا نقصد بالأحرى إيبوخي إزاء كل مشاركة في إنجاز معارف العلوم الموضوعية، إيبوخي إزاء أي موقف نقدي يهتم بحقيقتها أو خطئها، وحتى إزاء فكرتها الموجِّهة، فكرة المعرفة الموضوعية بالعالم. إننا ننجز باختصار إيبوخي إزاء الاهتمامات النظرية الموضوعية بأسرها،

(*) هذا في الحقيقة هو مشروع هوسرل في كتاب **الحكم والتجربة. أبحاث في جينيالوجيا المنطق** الذي أعده للنشر، بطلب من هوسرل، مساعده آنذاك (Ludwig Landgrebe) اعتماداً على أوراق عمل هوسرل ومذكراته. نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة 1938 خارج ألمانيا.

[139] إزاء جميع الأهداف والتصرفات التي تخصنا بصفتنا نمارس العلم الموضوعي أو على الأقل متعطشين للمعرفة.

لكن في هذا الإيبوخي لا تنمحي بالنسبة لنا، نحن الذين نمارسه، العلوم كما لا ينمحي العلماء. كل ذلك يبقى على كل حال كما كان أيضاً سابقاً: أي وقائع في السياق الموحد لعالم العيش المعطى مسبقاً؛ إلا أننا بمقتضى الإيبوخي لا نلعب دور المشارك في الاهتمام والعمل. . .إلخ. إننا فقط نرسي فينا اتجاهاً اعتيادياً خاصاً للاهتمام، مع موقف معين له طابع المهنة ينتمي له «وقت للمهنة» خاص به. يتأكد هنا أيضاً، كما في مواضع أخرى، أننا عندما نفعِّل اهتماماً من اهتماماتنا الاعتيادية، ونمارس بالنتيجة نشاطنا المهني (في إنجاز العمل)، نتخذ موقف الإيبوخي إزاء اهتماماتنا الحياتية الأخرى، لكن هذه تبقى مع ذلك اهتماماتنا ويبقى وجودها قائماً. كل اهتمام له «وقته»، وهكذا نقول مثلاً بالتناوب: «الآن حان وقت الذهاب إلى الجلسة، إلى الانتخاب» وما إلى ذلك.

صحيح أننا نعتبر العلم، الفن، والخدمة العسكرية وغيرها «مهنتنا» بالمعنى الخاص؛ لكننا كبشر عاديين نمارس دائماً «مهناً» (بمعنى موسع) متعددة في الوقت نفسه (مواقف اهتمامية): نمارس في الوقت نفسه مهنة رب العائلة، أو مهنة المواطن وغير ذلك. كل واحدة من هذه المهن لها وقت ممارستها الفعلية. تبعاً لذلك يندرج أيضاً ذلك الاهتمام المهني الجديد الذي تم تأسيسه، والذي يجعل من «عالم العيش» تيمته الشاملة، ضمن الاهتمامات الحياتية أو المهن الأخرى، ويتوفر في كل مرة على «وقته» داخل الوقت الشخصي الواحد، داخل صورة الأوقات المهنية التي فرضت نفسها.

على أن وضع هذا العلم الجديد على قدم المساواة مع كل المهن «المدنية»، بل وحتى مع العلوم الموضوعية، يعنى نوعاً من

التصغير، من الاستهانة بالفرق الكبير في القيمة الذي يمكن أن يوجد بين العلوم عموماً. وبهذا المعنى سيجد الفلاسفة اللاعقلانيون الجدد مادة خصبة للنقد. في هذه الكيفية للنظر يظهر كما لو أنه يجب أن ننشئ مرة أخرى اهتماماً نظرياً محضاً جديداً، «علماً» جديداً بتقنية مهنية جديدة، يمارَس إما كلعب ثقافي يظهر مثالياً جداً أو كتقنية ثقافية من درجة أعلى تخدم العلوم الوضعية وتفيدها، علماً بأن القيمة [140] الحقيقية الوحيدة لهذه الأخيرة تكمن في تحقيق فوائد للحياة. ليست لنا حيلة ضد تحريفات القراء والسامعين السطحيين الذين لا يسمعون في النهاية إلا ما يريدون سماعه، لكن هؤلاء يمثلون أيضاً الجمهور الواسع الذي لا يكترث به الفيلسوف. أما القليلون الذين نتكلم من أجلهم فإنهم سيفهمون بالتأكيد كيف يصدون هذا الشك، وخاصة بعد ما سبق أن قلناه في محاضرات سالفة(*). وعلى أي حال فهم سينتظرون إلى أن يعرفوا أين سيقودهم طريقنا.

هناك أسباب وجيهة دفعتني إلى أن أبرز بكيفية حادة الطابع المهني لموقف «الفنومينولوجي» هو أيضاً. إن الأمر الأساسي في وصف الإيبوخي الذي يتعلق به الأمر هنا هو أن الإيبوخي إنجاز اعتيادي له أوقاته التي يتخذ فيها شكل العمل، في حين تخصص أوقات أخرى لاهتمامات أخرى للعمل أو اللعب؛ وقبل كل شيء فإن تعطيل الإنجاز لا يغير شيئاً من الاهتمام الذي يستمر وجوده، وتستمر صلاحيته في الذاتية الشخصية ـ من حيث هو كيفيتها للتوجه الاعتيادي نحو الأهداف التي تبقى قائمة كصلاحيات لها ـ ولذلك بالذات يمكن تفعيله في وقت آخر دائماً من جديد في هذا المعنى المتطابق. وفوق ذلك، فإن هذا لا يعني بأي حال أن إيبوخي عالم

(*) تؤكد هذه الإشارة أن هوسرل كان يعتبر تحليلاته هنا امتدادا لمحاضرات براغ.

العيش ـ الذي تنتمي له، كما سنبين، جوانب مهمة أخرى ـ لا يتوفر عملياً ـ «وجودياً» بالنسبة إلى الحياة البشرية على دلالة أكبر من الإيبوخي المهني للإسكافي، وأنه في العمق سيان أن يكون المرء إسكافياً أو فنومينولوجياً، لكن أيضاً سيان أن يكون فنومينولوجياً أو عالماً وضعياً. بل ربما سيتبين أن الموقف الفنومينولوجيّ الكامل والإيبوخي المنتمي له مدعو في البداية، بمقتضى ماهيته، إلى أن يحدث تغييراً شخصياً كاملاً يمكن مقارنته أول الأمر بالانقلاب الديني، لكنه فوق ذلك يتضمن في ذاته دلالة التحول الوجودي الأكبر الذي عهد به إلى الإنسانية كإنسانية.

§ 36. كيف يمكن أن يصبح عالم العيش بعد ـ الإيبوخي إزاء العلوم الوضعية تيمة للعلم؟ التمييز المبدئي بين القبلية الموضوعية ـ المنطقية وقبلية عالم العيش

[141] إذا كان اهتمامنا الوحيد يتوجه إلى «عالم العيش»، فإن علينا أن نسأل: هل الإيبوخي إزاء العلم الموضوعي يكفي إذن لكشف عالم العيش كتيمة علمية شاملة؟[7] هل نمتلك بمجرد إنجازه تيمات لقضايا

(7) نتذكر في البداية أن ما نسميه علماً هو، داخل العالم الذي له صلاحية دائمة بالنسبة لنا كعالم للعيش، نوع خاص من الفاعليات الغائية والإنجازات الغائية، وذلك مثل كل المهن البشرية في المعنى المعتاد للكلمة التي تنتمي لها فوق ذلك أنواع غير مهنية، وعموماً قصود عملية من درجة عليا لا تشمل سياقات غائية وإنجازات: الاهتمامات الجزئية كثيراً أو قليلاً، والظرفية، والعابرة كثيراً أو قليلاً. كل ذلك، إذا نظرنا إليه من الزاوية البشرية، هو مظاهر خاصة للحياة البشرية والاعتيادات البشرية، وكل ذلك يوجد في الإطار الشامل لعالم العيش الذي تندمج فيه كل الإنجازات وينتمي إليه دائماً كل البشر مع فاعلياتهم وقدراتهم المنجِزة. طبعاً يتطلب الاهتمام النظري الجديد بعالم العيش الشامل في كيفية وجوده الخاصة القيام بإيبوخي إزاء كل هذه الاهتمامات بمتابعة غاياتنا، وبكل نقد يبقى منتمياً للحياة المتجهة نحو غايات وينصب على الطرق والأهداف، على الغايات ذاتها، هل نتمسك بها واقعياً، هل يجب نهج الطرق بوصفها طرقاً أساسية.. .إلخ. عندما نعيش في غاياتنا التي لها صلاحية =

تتوفر علمياً على صلاحية عامة، قضايا حول وقائع يمكن ملاحظتها علمياً؟ كيف نمتلك عالم العيش كميدان شامل وقائم مسبقاً لتلك الوقائع القابلة للملاحظة؟ إنه العالم المكانيـالزماني للأشياء كما نجربها في حياتنا قبل العلمية وغير العلمية، ليس فقط تلك الأشياء التي تمت تجربتها، بل أيضاً تلك التي نعرف أنه يمكن تجربتها. إننا نتوفر على أفق للعالم من حيث هو أفق للتجربة الممكنة للأشياء. الأشياء هي الحجارة، الحيوانات، النباتات، وأيضاً البشر والتشكيلات البشرية؛ لكن كل ذلك هو هنا ذاتي ـ نسبي، رغم أننا نصل عادة في تجربتنا وفي الوسط الاجتماعي لحياتنا الجماعية إلى وقائع «أكيدة»، وذلك في بعض المجالات بكيفية تلقائية، أي دون أن يزعجنا اختلاف ملحوظ، لكن أحياناً أيضاً، عندما يكون ذلك مهماً من الناحية العملية، في معرفة مقصودة، أي بهدف الوصول إلى حقيقة أكيدة بالنسبة لغاياتنا. لكن لو ألقي بنا في وسط غريب، بين زنوج الكونغو أو فلاحي الصين أو غير ذلك، لاكتشفنا أن حقائقهم، أي الوقائع الراسخة بالنسبة إليهم، المؤكدة عموماً أو التي يمكن تأكيدها، ليست بأي حال هي حقائقنا. لكن لو حاولنا الوصول إلى [142] حقيقةٍ عن الموضوعات صالحةٍ بكيفية لامشروطة بالنسبة لجميع الذوات انطلاقاً مما يتفق عليه الأوروبيون العاديون، والهنود العاديون، والصينيون العاديون وغيرهم رغم نسبيته ـ انطلاقاً مما

= اعتيادية بالنسبة لنا مهما كانت الغاية التي «حل دورها»، فإننا نعيش في أفق عالم العيش، وما يحدث هنا وينشأ هو موجود فيه على كيفية عالم العيش؛ لكن أن نكون متوجهين على أساسه ليس هو أن نكون متوجهين نحو الأفق الشامل، وليس هو أن نمتلك تيمائياً ما نهدف إليه من حيث هو كائن في هذا الأفق، وبالنتيجة في عالم العيش الذي صار تيمة. إن الإمساك عن متابعة كل الاهتمامات العلمية وغيرها هو الأمر الأول. لكن الإيبوخي وحده لا يكفي: إن كل وضع للغايات، كل مسعى يفترض هو أيضاً مسبقاً شيئاً ما ينتمي للعالم، وبالتالي أيضاً عالم العيش معطى قبل كل الغايات (المؤلف).

يجعل من الممكن بالنسبة لنا ولهم تحديد هوية موضوعات عالم العيش المشتركة لدى الجميع، مثل الشكل المكاني، والحركة، والكيفيات الحسية وما ماثل ذلك ولو في تصورات مختلفة - فإننا سنأخذ طريق العلم الموضوعي. عندما يكون هدفنا هو بلوغ هذه الموضوعية (بلوغ «الحقيقة في ذاتها» الواحدة)، فإننا نضع نوعاً من الافتراضات يتم معها تخطي عالم العيش. سبق أن حصنًا أنفسنا من هذا «التخطي» بواسطة الإيبوخي الأول (إزاء العلوم الموضوعية)، وها نحن الآن في حيرة بصدد ما يمكن اعتباره خارج ذلك قابلاً للملاحظة العلمية نهائياً وبالنسبة لكل شخص.

لكن الحيرة تختفي حالما نتذكر أن عالم العيش هذا يتوفر، رغم كل نسبياته، على **بنية عامة**. هذه البنية العامة التي يتقيد بها كل كائن نسبي، ليست هي ذاتها نسبية. يمكن أن نلاحظها في عموميتها وأن نحددها، في حذر مناسب، بكيفية نهائية ويمكن لكل شخص بلوغها. يتوفر العالم كعالم للعيش قبل العلم على البنيات «نفسها» التي تفترضها مسبقاً العلوم الموضوعية - مع تركيبها النظري (Substruktion) (الذي أصبح تلقائياً بفعل تقليد مئات السنين) لعالم كائن «في ذاته» محدد بواسطة «حقائق في ذاتها» - كبنيات قبلية وتبسطها نسقياً في علوم قبلية، في علوم اللوغوس (Logos)، علوم القواعد المنهجية الشاملة التي يجب أن تتقيد بها كل معرفة بالعالم الذي يتوفر «في ذاته» على وجود «موضوعي». إن العالم هو قبل كل علم عالم مكاني - زماني؛ طبعاً لا مجال فيما يتعلق بهذه المكانيةـالزمانية للحديث عن نقط رياضية مثالية، عن مستقيمات ومستويات «خالصة»، وعموماً عن الاتصال الرياضي القائم على حساب اللامتناهي، وعن «الدقة» التي تنتمي إلى معنى القبلية الهندسية. والأجسام المألوفة لدينا في عالم العيش هي أجسام واقعية،

لكنها ليست أجساماً بالمعنى الفيزيائي. الشيء نفسه يصح بالنسبة إلى السببية، للانهائية المكانيةـالزمانية. إن مقولات عالم العيش لها [143] الأسماء نفسها، لكنها لا تعبأ، إن جاز التعبير، بالإمثالات النظرية والتركيبات النظرية (Substruktionen) الافتراضية التي يقوم بها علماء الهندسة والفيزياء. نعلم سلفاً أن الفيزيائيين ـ كبشر مثل سائر البشر يعيشون في عالم العيش، عالم اهتماماتهم البشرية، ويعرفون أنهم ينتمون إليه ـ يتوفرون تحت اسم الفيزياء على نوع خاص من الأسئلة والمساعي العملية (في معنى واسع) المتجهة نحو أشياء عالم العيش، كما نعلم أن «نظرياتهم» هي النتائج العملية لذلك. كما أن المساعي والاهتمامات العملية الأخرى تنتمي مع تحقيقها إلى عالم العيش، تفترضه كأرضية وتغنيه بفضل فعلها، فإن ذلك يصح أيضاً بالنسبة إلى العلم كمسعى وممارسة بشريين. وتدخل ضمن ذلك كما قلنا كل قبلية موضوعية في ارتباطها الارتدادي الضروري بقبلية موازية لها في عالم العيش. هذا الارتباط الارتدادي هو تأسيس لصلاحيتها. إن إنجاز الإمثال هو الذي وفر تكويناً للمعنى وصلاحيةً للوجود من درجة عليا خاصين بالقبلية الرياضية وكل قبلية موضوعية، وذلك على أساس قبلية عالم العيش. لذا ينبغي أولاً أن نجعل هذه الأخيرة في خصوصيتها وصفائها تيمة علمية، ثم بعد ذلك أن نضع، كمهمة نسقية، توضيحَ الكيفيةِ التي تحققت بها على هذا الأساس القبليةُ الموضوعية كإنجاز نظري غير مباشر، وأشكالِ التكوُّن الجديد للمعنى التي تم بها ذلك. نحتاج إذن إلى القيام بتمييز نسقي للبنيات الشاملة: القبلية الشاملة لعالم العيش والقبلية الشاملة «الموضوعية»، وبعد ذلك أيضاً إلى القيام بتمييز الأسئلة الشاملة عن الكيفية التي تتأسس بها القبلية «الموضوعية» في القبلية «الذاتيةـالنسبية» لعالم العيش، أو مثلاً كيف يكمن منبع معنى البداهة الرياضية ومشروعيتها في بداهة عالم العيش.

رغم أننا سبق أن فصلنا مشكلنا المتعلق بعلم يهتم بعالم العيش عن مشكل العلم الموضوعي، فإن الأهمية الخاصة لهذا التأمل تكمن بالنسبة لنا في أننا، بسبب كوننا منذ المدرسة أسرى للميتافيزيقا التقليدية ذات النزعة الموضوعية، لا نتوفر في البداية على أي طريق إلى فكرة القبلية الشاملة المنتمية بشكل محض لعالم العيش. نحتاج في البداية إلى تمييز مبدئي لهذه الأخيرة عن القبلية الموضوعية التي تندس لدينا فوراً محلها. هذا التمييز بالذات هو ما يحققه الإيبوخي [144] الأول إزاء كل العلوم الموضوعية عندما نفهمه أيضاً كإيبوخي إزاء العلوم الموضوعية - القبلية ونتممه بالتأملات التي قمنا بها لحد الآن. هذه التأملات تقودنا فوق ذلك إلى الاقتناع الأساسي البداهي بأن القبلية الشاملة المنتمية للدرجة الموضوعية - المنطقية - قبلية العلوم الرياضية وكل العلوم القبلية الأخرى في المعنى المعتاد - تتأسس في قبلية شاملة سابقة في ذاتها، أي في قبلية عالم العيش الخالص. إنه فقط بالرجوع إلى هذه القبلية التي يجب بسطها في علم قبلي خاص يمكن أن تبلغ علومنا القبلية، الموضوعية - المنطقية، تأسيساً جذرياً بالفعل، تأسيساً علمياً جدياً تتطلبه بكيفية لامشروطة في هذه الوضعية للأشياء.

يمكننا أيضاً أن نقول بتعبير آخر: إن المنطق الذي يُعتقد بأنه مستقل تماماً والذي يعتقد اللوجستيقيون الجدد - بل وتحت اسم فلسفة علمية حقاً - بإمكانية إنشائه كعلم أساسي قبلي شامل لكل العلوم الوضعية ليس سوى سذاجة. إن بداهته تفتقد التأسيس العلمي انطلاقاً من قبلية عالم العيش التي تفترضها مسبقاً باستمرار في صورة اعتقادات تلقائية لم تتم أبداً صياغتها صياغة علمية شاملة، ولم يتم أبداً تحويلها إلى عمومية ماهوية علمية. لا يمكن أن يصبح ذلك المنطق ذاته علماً إلا عندما يتحقق هذا العلم الأساسي الجذري. وقبل ذلك يبقى متأرجحاً في الهواء دون أساس ويظل، كما هو لحد

الآن، ساذجاً جداً إلى حد أنه لا يدرك حتى المهمة التي تنتمي لكل منطق موضوعي، كل علم قبلي بالمعنى المعتاد، والتي تكمن في أن يدرس كيف يجب تأسيسه هو ذاته، لا بكيفية «منطقية»، بل بإرجاعه إلى القبلية قبل المنطقية الشاملة التي انطلاقاً منها يثبت كل ما هو منطقي، يثبت البناء العام للنظرية الموضوعية في كل أشكالها الميثودولوجية، معناه المشروع الذي بواسطته إذن يتعين وضع القواعد للمنطق ذاته.

إلا أن هذه الفكرة تتخطى الاهتمام الذي يحركنا الآن بعالم العيش، والذي لا يتعلق كما قلنا إلا بالتمييز المبدئي بين القبلية الموضوعية ـ المنطقية وقبلية عالم العيش؛ وذلك بالضبط لغاية التمكن من وضع المهمة الكبرى لنظرية خالصة عن ماهيات عالم العيش على طريق التأمل الجذري. [145]

§ 37. البنيات الصورية ـ الأعم لعالم العيش: الشيء والعالم من جهة، وعي الشيء من جهة أخرى

لو أدرنا بصرنا بكيفية حرة باحثين عن ذلك الصوري ـ العام الذي يبقى ثابتاً في عالم العيش رغم تغير نسبياته(*)، لتوقفنا ضرورة عند الأمر الوحيد الذي يحدد بالنسبة لنا في حياتنا معنى الكلام عن العالم: العالم هو كلية الأشياء، الأشياء التي تشغل في صورة العالم المكانية ـ الزمانية « محلات» بكيفية مزدوجة (حسب الموضع المكاني والموضع

(*) إن البحث الفنومينولوجي يهتم حسب هوسرل ليس بالكائنات أو العلاقات الفردية والعرضية، بل بالماهيات. وهذا ما يطرحه هوسرل هنا بالنسبة إلى عالم العيش، فالمهم حسبه هو الوصول إلى البنيات الماهوية الصورية العامة لعالم العيش، ويكون ذلك عن طريق رد الخصائص العارضة لعوالم العيش المختلفة إلى تحديدات ماهوية. انظر بهذا الصدد مفهوم الإرجاع الماهوي في الثبت التعريفي.

الزماني)، كلية الكائنات (Onta) المكانية ـ الزمانية. بذلك تكمن هنا مهمة إنشاء أنطولوجيا(*) لعالم العيش مفهومة كنظرية عامة عينية لماهيات هذه الكائنات (Onta). يكفي بالنسبة لاهتمامنا في السياق الحالي أننا قد ألمحنا إليها. بدل أن نتوقف عندها نفضل أن نتقدم إلى مهمة أكبر منها جداً، كما سيتبين بعد قليل، بل وتحتويها هي ذاتها أيضاً. لكي نمهد الطريق لهذه التيمة الجديدة التي تتعلق هي أيضاً ماهوياً بعالم العيش، لكنها ليست تيمة أنطولوجية، نقوم باعتبار عام، وبالضبط نحن كبشر نعيش يقظين في عالم العيش (أي طبعاً داخل الإيبوخي إزاء أي تدخل للعلمية الوضعية).

ستكون وظيفة هذا الاعتبار العام أن يوضح في نفس الوقت فرقاً جوهرياً بين الكيفيات التي يمكن بها أن يصبح العالَمُ المعطى مسبقاً، المجالُ الأونطيقي(**)، تيمةً بالنسبة لنا. عالم العيش هو ـ في استحضار لما قيل مرات عديدة ـ بالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش فيه يقظين، دائماً حاضر سلفاً، موجود بالنسبة إلينا مسبقاً، هو «أرضية» لكل ممارستنا سواء كانت نظرية أو غير نظرية. إن العالم بالنسبة لنا، نحن الذوات اليقظة التي لها دوما بكيفية ما اهتمام عملي، معطى مسبقاً ـ ليس أحياناً، بل دائماً وبالضرورة ـ كحقل شامل لكل ممارستنا الفعلية والممكنة، كأفق. أن نعيش يعني دائماً أن نعيش في يقين من العالم. أن نعيش يقظين يعنى أن نكون يقظين للعالم، أن نكون

(*) يستعمل هوسرل الكلمة اليونانية (Onta) ليبرز العلاقة بينها وبين «أنطولوجيا» (Ontologie). تعني الأنطولوجيا في التقليد الفلسفي العلم بالكائن أو الموجود من حيث هو كذلك. أما عند هوسرل فتعني الدراسة التي لا تهتم بالكائنات الفردية، بل بماهياتها محاولة الوصول إلى قوانين ماهوية تعبر عن العلاقات الضرورية القبلية بين الماهيات التي يتعلق بها الأمر.

(**) المجال الأونطيقي (das ontische Universum): هو مجال الأونطات أي الكائنات.

«واعين» دائماً وفعلياً بالعالم وبأنفسنا بصفتنا نعيش في العالم، أن نعيش بالفعل يقين وجود العالم، أن ننجزه بالفعل. إنه معطى مسبقاً في كل حال بحيث تعطى معه كل مرة أشياء فردية. لكن هناك فرقاً أساسياً [146] بين كيفية وعي العالم وكيفية وعي الشيء، وعي الموضوع (في معنى أوسع، لكن مرتبط بكيفية محضة بعالم العيش)، رغم أنهما من جهة أخرى يشكلان وحدة لا تنفصم. الأشياء، الموضوعات (مفهومة دائماً انطلاقاً من عالم العيش وحده) «تعطى» في صلاحيتها كل مرة (في كيفيات ما ليقين الوجود) بالنسبة إلينا، لكن مبدئياً لا يتم ذلك إلا بحيث إننا نعيها كأشياء، كموضوعات **في أفق العالم**. كل منها هو شيء ما، «شيء ما من» العالم الذي نعيه دائماً كأفق. لكننا من جهة أخرى لا نكون واعين بهذا الأفق إلا كأفق لموضوعات موجودة، ولا يمكن أن يكون فعلياً دون موضوعات خاصة نعيها. كل منها له كيفيات ممكنة لتعديل صلاحيته، لتعديل جهة يقين وجوده. ومن ناحية أخرى فإن العالم ليس كائناً مثل موجود ما، مثل موضوع، بل هو كائن في فردية لا تحتمل الجمع. كل جمع وكل مفرد مستخرج منه يفترض مسبقاً أفق العالم. هذا الفرق بين كيفية وجود موضوع في العالم وكيفية وجود العالم ذاته يرسم لهما معاً، كما هو واضح، كيفيتين معالقتين للوعي مختلفتين بشكل أساسي.

§ 38. الكيفيتان الأساسيتان الممكنتان لجعل عالم العيش تيمة:

الموقف المباشر الساذج-الطبيعي وفكرة موقف انعكاسي متواصل متجه نحو كيفية العطاء الذاتية لعالم العيش ولموضوعات عالم العيش

لكن هذه السمة الأكثر عمومية للحياة اليقظة ليست إلا إطاراً صورياً يسمح باختلافات ممكنة في كيفية إنجاز هذه الحياة، رغم أن

هذه إذن تتوفر في كل حال على عالم معطى مسبقاً وعلى موضوعات موجودة معطاة في هذا الأفق. وهذا ما يجعلنا أمام تلك الكيفيتين المختلفتين، كما يمكن أن نقول أيضاً، اللتين نكون بهما يقظين للعالم وللموضوعات في العالم. الكيفية الأولى العادية بالطبيعة التي يجب بصفة لامشروطة أن تسبق، ليس لأسباب عرضية بل ماهوية، كل الكيفيات الأخرى، هي كيفية العيش المباشر في العالم باتجاه موضوعات معطاة كل مرة، أي العيش داخل أفق العالم، وذلك في استمرارية عادية غير منقطعة، في وحدة تأليفية تخترق كل الأفعال.

[147] هذا العيش المباشر باتجاه موضوعات معطاة كل مرة يعني أن كل اهتماماتنا تجد أهدافها في موضوعات. العالم المعطى مسبقاً هو الأفق الذي يضم في انسيابه ودوامه كل أهدافنا، كل غاياتنا، سواء العابرة أو الدائمة، كما «يشملها» بالذات ضمنياً مسبقاً وعي قصدي بالأفق. إننا كذوات لا نعرف، في الوحدة التي لا تنقطع لحياتنا العادية، أهدافا خارج ذلك، بل لا نستطيع حتى أن نتصور إمكانية وجود أهداف أخرى. وبعبارة أخرى: إن كل تيماتنا النظرية والعملية توجد دائماً في الوحدة العادية لأفق الحياة الذي هو «العالم». العالم هو الحقل الشامل الذي تندرج داخله كل أفعالنا، أفعال التجربة والمعرفة والسلوك. من هذا الحقل تأتي انطلاقاً من الموضوعات المعطاة سلفاً كل مرة جميع التأثيرات وتتحول كل مرة إلى أفعال.

لكن يمكن أن يكون ثمة فوق ذلك نوع آخر تماماً من الحياة اليقظة في وعي العالم. وهو يكمن في تغيير للوعي التيمائي بالعالم يكسر الحياة المباشرة العادية. لنوجه نظرنا إلى أن العالم وبالنتيجة الموضوعات ليست معطاة مسبقاً لنا جميعاً، فقط هكذا ببساطة، بحيث نمتلكها كحوامل لخصائصها، بل معطاة لوعينا (مثل كل ما نقصده أونطيقياً) في كيفيات ذاتية للظهور، للعطاء، دون أن ننتبه

صراحة لذلك، ودون أن تكون لدينا في الغالب أي فكرة عنه. لنصُغْ ذلك في شكل اتجاه شامل جديد للاهتمام، لننشِئ اهتماماً شاملاً متواصلاً «بكيف» كيفيات العطاء(*) وبالكائنات ذاتها، لكن ليس بصورة مباشرة، بل كموضوعات في كيفية عطائها، وبالذات في اتجاه الاهتمام الدائم فقط نحو الكيفية التي تحصل بها، في تغير الصلاحيات النسبية والتجليات والاعتقادات الذاتية، الصلاحيةُ الشاملة الموحَّدة للعالم، العالم من أجلنا، أي نحو الكيفية التي يحصل بها لدينا الوعي الدائم بالوجود الشامل، بالأفق الشامل للموضوعات الواقعية الموجودة فعلياً التي، وإن كنا نعي كلاً منها في خصوصيته على أنه موجود هكذا ببساطة، فإننا لا نعيه إلا في تغير تصوراته، كيفيات ظهوره، كيفيات صلاحيته النسبية.

في هذا التحول التام للاهتمام الذي يُنجَز في قرار إرادي خاص مؤسَّس بكيفية متواصلة نلاحظ أننا لسنا فقط أمام عدد لا يحصى من [148] أنواع التفاصيل لم يسبق لها أن كانت تيمة، بل أمام أنواع من التأليفات داخل كلية تأليفية لا تنفصم يتم إنتاجها باستمرار بفضل صلاحيات للأفق متداخلة قصدياً، تؤثر في بعضها البعض على شكل إثباتات مؤكِّدة للوجود أو أيضاً تشطيبات داحضة، وغير ذلك من تعديلات جهة الوجود. هذا ما يميز الكلية التأليفية التي يمكن أن نمتلك فيها ما كان من قبلُ مجهولاً تماماً ولم تتم أبداً رؤيته وإدراكه كمهمة للمعرفة: أي الحياةَ المنجِزةَ الشاملةَ التي فيها يحصل العالمُ بصفته موجوداً بالنسبة إلينا دائماً في وضعيته المنسابه، العالمُ «المعطى مسبقاً» دائماً بالنسبة لنا؛ أو أيضاً الكلية التأليفية التي فيها

(*) كيف كيفيات العطاء: يبدو أن هوسرل يريد بهذه العبارة التي تتضمن تكراراً أن يشدد على ضرورة الاهتمام بكيفيات العطاء من حيث هي كذلك.

نكتشف لأول مرة كيف يكتسب العالم، كمعالق لشمولية الإنجازات المترابطة تأليفياً، والتي يمكن دراستها، معنى وجوده وصلاحية وجوده في كلية بنياته الأونطيقية.

لكننا لا نحتاج هنا إلى أن ندخل في تأويلات أدق، في كل ما يمكن أن يصبح هنا تيمائياً. إن الأساسي بالنسبة لنا هنا هو الفرق بين تيمة كل جانب من الجانبين، على اعتبار تيمة كل جانب كتيمة شاملة.

الحياة الطبيعة، سواء في الاهتمام قبل العلمي أو العلمي، النظري أو العملي، هي حياة في أفق شامل غير تيمائي. وهذا بالذات هو العالم المعطى مسبقاً دائماً في الحياة الطبيعية بصفته الكائن. عندما نعيش فيه بهذه الكيفية المباشرة لا نحتاج إلى كلمة «معطى مسبقاً»، لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن العالم يتوفر بالنسبة لنا دائماً على وجود فعلي. كل الأسئلة الطبيعية، كل الأهداف النظرية والعملية كتيمة، ككائن، ككائن ممكن، محتمل، مشكوك فيه، كقيم، كمساعٍ، كتصرفات ونتائج للتصرفات وغير ذلك، تتعلق بشيء ما في أفق العَالم. هذا يصح حتى بالنسبة للمظاهر، لكل ما هو غير واقعي، لأن كل ما يتحدد بجهة للوجود يرتبط بدوره بالوجود الفعلي. للعالم مسبقاً معنى كلية الوقائع الموجودة «فعلياً»، ليس مجرد الوقائع المزعومة، المشكوك فيها التي توجد موضع سؤال، بل كلية الوقائع الواقعية التي ليس لها بما هي كذلك وجود فعلي بالنسبة إلينا إلا في حركة التصحيحات الدائمة، وتعديل الصلاحيات ـ كاستباق لوحدة مثالية.

[149] لكن بدل أن نبقى في هذه الكيفية «للعيش هكذا ببساطة داخل العالم»، نحاول هنا القيام بتغيير شامل للاهتمام تصبح فيه كلمة «العطاء المسبق» للعالم ضرورية، لأنها عنوان هذه التيمة التي لها

اتجاه مختلف، لكنها هي أيضاً شمولية، تيمة كيفيات العطاء المسبق. أي لا يجب أن نهتم إلا بذلك التغير الذاتي لكيفيات العطاء وكيفيات الظهور وكيفيات الصلاحية المتضمنة فيها، ذلك التغير الذي ينجز، بجريانه الدائم وبربطه التأليفي الذي لا ينقطع خلال الانسياب، الوعيَ الموحد «بالوجود» البسيط للعالم.

بين موضوعات عالم العيش نجد أيضاً البشر مع كل أعمالهم البشرية، مع فعلهم وانفعالهم، وهم يعيشون بكيفية مشتركة في ترابطاتهم الاجتماعية في أفق العالم ويعون أنفسهم داخله. يجب إذن إنجاز التحول الجديد والشامل في الاهتمام دفعة واحدة أيضاً بالنسبة لكل ذلك. يجب أن يتجه اهتمام نظري موحد إلى المجال الذاتي فقط الذي يأتي فيه، بفضل شمولية إنجازاته المترابطة تأليفياً، العالمُ إلى وجوده البسيط بالنسبة إلينا. هذا الذاتي المتنوع يجري خلال الحياة الطبيعيةـالعادية في العالم باستمرار، لكنه يبقى هناك دائماً وبالضرورة خفياً. كيف يمكن كشفه، بأي منهج؛ هل يمكن أن ينكشف كمجال مغلق لبحث خاص يتابَع نظرياً بكيفية منسجمة، هل يمكن أن ينفتح ككلية موحدة للذاتية المشتغلة ـ المنجزة في الأخير المسؤولة عن وجود العالم، أي العالم بالنسبة لنا كأفق لحياتنا الطبيعية؟ إذا كانت هذه المهمة مشروعة وضرورية، فإن تنفيذها يتطلب إنشاء علم جديد من نوع خاص. سيتعلق هذا العلم، في مقابل كل العلوم الموضوعية التي وضعت لحد الآن كعلوم على أرضية العالم، علماً يتعلق بالكيفية الشاملة للعطاء المسبق للعالم، أي بما يجعل منه أرضية شاملة بالنسبة لكل موضوعية. وهذا يعني إنشاء علم بالأسس الأخيرة التي انطلاقاً منها يستمد كل تأسيس موضوعي قوته الحقيقية النابعة من عطائه الأخير للمعنى.

إن طريقنا الذي له حوافز تاريخية والذي انطلق من تأويل [150]

الإشكالية القائمة بين كانط وهيوم قادنا إلى مطلب إيضاح الكيفية التي يكون بها العالمُ المعطى مسبقاً أرضيةً شاملة لكل العلوم الموضوعية وكذلك، كما يتبين تلقائياً، لكل ممارسة موضوعية عموماً: أي إلى مطلب ذلك العلم الشامل الجديد من نوعه المتعلق بالذاتية التي تعطي العالم مسبقاً. سيكون علينا الآن أن نتدبر كيف يمكن تحقيق هذا المطلب. وهنا نلاحظ أن تلك الخطوة الأولى التي ظهر في البداية أنها ستفيدنا، أقصد ذلك الإيبوخي الذي كان علينا أن نتخلى بمقتضاه عن كل العلوم الموضوعية كأرضية للصلاحية، لا تكفي بتاتاً. وعند إنجاز هذا الإيبوخي نبقى، كما هو واضح، على أرضية العالم؛ لقد تم إرجاعه إلى عالم العيش الذي يتوفر عندنا على صلاحية قبل علمية، إلا أنه لا يحق لنا أن نستعمل مقدمةً أي معرفة منحدرة من العلوم، كما لا يحق لنا أن نعتبر العلوم إلا كوقائع تاريخية دون اتخاذ موقف خاص من حقيقتها.

ولا يغير أيضاً من الأمر شيئاً أن ندير بصرنا المهتم داخل العالم الحدسي قبل العلمي، وأن ننتبه لنسبياته. بل إن الانشغال بمثل ذلك ينتمي دائماً بكيفية معينة إلى تيمة موضوعية، تيمة المؤرخين الذين يجب عليهم إعادة بناء عوالم العيش المحيطة التي يعالجونها كل مرة المتغيرة حسب الشعوب والأزمان. في كل ذلك يبقى العالم المعطى مسبقاً في صلاحيته كأرضية دون أن يتم تحويله بعد إلى المجال الذاتي المحض باعتباره السياق الشامل الخاص الذي يتعلق به الأمر الآن.

هذه الوضعية تتكرر إذا جعلنا كل الأزمنة والشعوب، وأخيراً كل العالم المكاني ـ الزماني، تيمائياً في وحدة نظرة مقارنة نسقية، وذلك بالضبط مع الانتباه الدائم لنسبية عوالم الحياة المحيطة المنتمية للناس والشعوب والأزمان في واقعيتهم المحضة. واضح أنه يصح

على هذه النظرة نحو العالم في شكل تأليف تكراري لعوالم العيش المكانية ـ الزمانية النسبية ما يصح على النظرة المتجهة إلى عالم واحد في فرديته. إذ فيها سيتم اعتبار عنصر بعد عنصر، ثم في درجة أعلى اعتبار عالم محيط بعد عالم محيط، زمانية بعد زمانية، بحيث إن كل نظرة خاصة هي صلاحية للوجود، سواء على جهة الفعل أو [151] الإمكان. عندما تبتدئ هذه النظرة تفترض دائماً الصلاحيةَ الموضوعية لشيء آخر، تفترض دائماً مسبقاً بالنسبة لنا، نحن الملاحظين، الأرضيةَ العامة لصلاحيةِ العالم.

§ 39. خصوصية الإيبوخي الترنسندنتالي كتغيير شامل للموقف الطبيعي في الحياة(8)

كيف يمكن إذن أن يصبح العطاء المسبق لعالم العيش تيمة مستقلة وشاملة؟ واضح أن ذلك غير ممكن من دون **تغيير كلي** للموقف الطبيعي، هذا التغيير يجعلنا لا نعيش، مثلما كنا نعيش لحد الآن، كبشر لهم وجود طبيعي ينجزون بشكل دائم صلاحية العالم المعطى مسبقاً، بل يجعلنا نمسك بالأحرى باستمرار عن هذا الإنجاز. بذلك فقط يمكن أن نبلغ التيمة المعدَّلة والجديدة، تيمة «العطاء المسبق للعالم من حيث هو كذلك»: العالم مأخوذاً بصورة محضة، وفقط **من حيث هو** ما يتوفر في حياة وعينا على معنى وصلاحية للوجود ويكتسبهما دائماً في أشكال جديدة، **وحسب الكيفية** التي بها يتوفر على هذا المعنى وهذه الصلاحية ويكتسبهما. بذلك فقط يمكن أن ندرس ما هو العالم كأرضية للصلاحية بالنسبة للحياة الطبيعية في كل مشاريعها ومكتسباتها، وأن ندرس في تعالق

(8) راجع الضميمة رقم XX (المؤلف).

مع ذلك ما هي الحياة الطبيعية وذاتيتها **في الأخير**، أي فقط من حيث هي الذاتية التي تقوم هنا بإنجاز الصلاحية. لا يمكن، ونحن في موقف الحياة الطبيعية في العالم، أن ندرس الحياة التي تنجز صلاحية العالم خلال الحياة الطبيعية في العالم. يتطلب الأمر إذن تغييراً **كلياً** للموقف، يتطلب **إيبوخي شاملاً جديداً من نوعه تماماً**.

§ 40. صعوبات إنجاز الإيبوخي الكلي في معناه الحق. خطأ سوء فهمه كإمساك عن كل الصلاحيات الفردية يتعين إنجازه في خطوات

إن شمولية الإيبوخي(*) إزاء الحياة الطبيعة ـ العادية بأسرها لها في الواقع خصوصية فريدة من نوعها، ولها في البداية إشكالاتها. ليس من الواضح مسبقاً كيف يمكن تنفيذه حتى يكون قادراً على الإنجاز المنهجي المطلوب منه والذي لا زال حتى في عموميته محتاجاً إلى توضيح. هنا تظهر، كما سنقتنع بذلك، طرق مضللة مغرية، أي كيفيات لفهم تنفيذ الإيبوخي لا تقود بالتأكيد إلى الهدف، [152] وهذا الأمر يمكن أن نبين مسبقاً بداهته.

لكي نصل إلى تصور لكيفية تنفيذ ذلك التغيير في الموقف نتأمل مرة أخرى كيفية الحياة الطبيعيةـالعادية: إننا نتحرك هنا في تيار من التجارب والأحكام والتقييمات والقرارات الدائمة التجدد. في كل فعل من هذه الأفعال يكون الأنا متجهاً نحو **موضوعات** عالمه المحيط، منشغلاً بها على هذا النحو أو ذاك. إنها هي ذاتها ما تعيه هذه الأفعال، تارة كموضوعات موجودة فعلياً بإطلاق، تارة في تعديلات لجهة الوجود الفعلي (مثلاً كموضوعات ممكنة، مشكوك

(*) بصدد مفهوم الإيبوخي، انظر الثبت التعريفي.

فيها..إلخ)، إذ لا يوجد بكيفية معزولة أي فعل من هذه الأفعال ولا أي صلاحية من الصلاحيات المتضمنة فيه، إنها في قصودها تتضمن بالضرورة أفقاً لامتناهياً لصلاحيات غير فعلية(*) تشتغل في حركية منسابة. إن المكتسبات العديدة للحياة الفعالة السابقة لا تتحول إلى مجرد ترسبات ميتة، وحتى الأساس الخلفي الذي تعيه هو أيضاً عند وعي أشياء أخرى والذي يكون لحظياً غير مهم ويبقى غير ملحوظ (مثلا مجال الإدراك)، يشارك في الاشتغال من خلال صلاحياته المضمرة؛ كل ذلك وما يماثله يوجد، رغم أنه غير متحقق لحظياً، في حركية دائمة لكيفيات الإيقاظ المباشر أو غير المباشر ولكيفيات التأثير على الأنا، وربما يتحول إلى تأويل(**) فعال ويتدخل من خلال صلاحياته في سياق الفعل. وهكذا فكل ما نعيه بكيفية فعالة، وفي تعالق مع ذلك الوعي الفعال، التوجه نحو شيء معين، الانشغال بشيء معين، هو دائماً محاط بمحيط من الصلاحيات البكماء، الخفية، لكن التي تشارك في الاشتغال، أي محاط **بأفق حي** يمكن للأنا الحالي(***) أن يتوجه داخله حسب مشيئته، أن يعيد تنشيط(****) مكتسبات قديمة، أن يختار بوعي

(*) غير فعلي، غير متحقق حالياً (Inaktuell): يتعلق الأمر هنا بصلاحيات لا تنجَز الآن فعلياً وبكيفية صريحة، لكنها مع ذلك تنتمي لأفق تجربتنا وتحدد بكيفية لاتيمائية تأويلاتنا.

(**) تأويل (Apperzeption)، انظر الثبت التعريفي.

(***) (aktuell).

(****) نشَّط، أعاد تنشيط أو تفعيل مكتسبات قديمة (reaktivieren). إن المكتسبات السابقة، سواء التي أنجزناها نحن أنفسنا أو أخذناها عن آخرين أو عن تقليد تاريخي ما، تدخل إلى أفق تجربتنا وتلعب بكيفية غير تيمائية دوراً في إنجازات التجربة الحالية، وذلك دون حاجة إلى إعادة إنجاز الأفعال الخلاقة التي تولدت عنها، بل وحتى عند نسيان فعل التأسيس الذي تدين له بوجودها. إنها تصبح مكتسبات اعتيادية مترسبة. لكن فعل التأسيس ذاك لا يصبح لاشيء، بل يبقى في الوعي بشكل رسوبي، ولذلك يكون من الممكن إعادة تنشيط تلك المكتسبات، أي إعادة إنجاز فعل التأسيس الذي تولدت عنه.

تأويلات غامضة محولاً كل ذلك إلى حدوس. تبعاً لهذه **الأفقية**(*) (Horizonthaftigkeit) الدائمة الانسياب تفترض كل صلاحية تُنجَز ببساطة خلال الحياة الطبيعية في العالم دائماً سلفاً صلاحيات تمتد إلى الوراء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة نحو الأساس الخلفي الواحد الضروري الذي يضم صلاحيات غامضة، لكنها أحياناً قائمة رهن الإشارة وقابلة لإعادة التنشيط، تشكل كلها مع بعضها ومع الأفعال الحقة(**) سياقاً حياتياً واحداً لا يقبل الانفصام.

(*) أفقية (Horizonthaftigkeit): يعتبر مفهوم الأفق (Horizont) أساسياً في التحليل القصدي لهوسرل. والأفقية سمة أساسية لتجربتنا حسب هوسرل. الموضوع الخارجي مثلاً يتقدم للإدراك في كيفية محددة للعطاء، إنني لا أدركه بأكمله، بل أدرك فقط جانباً، مقطعاً أو مظهراً منه. لكن هذه الكيفية تحيل بالضرورة إلى كيفيات أخرى لعطاء الموضوع نفسه لا أنجزها فعلياً الآن، لكنني على وعي بأنني أستطيع أن أنجزها، إنني مثلاً أستطيع أن أدور حول هذا الموضوع، وأن أرى جوانب أخرى منه. وفي الوقت نفسه أكون على وعي بأنني أستطيع أن أجعل نظري يجوب الحجرة التي يوجد بها هذا الموضوع، وبأنني أستطيع أن أنظر من النافذة، وأن أكتشف موضوعات أخرى، وهكذا دون نهاية. إن فعلي القصدي العيني يرسم لي إذن مجالاً من الإمكانيات لمتابعة التجربة. كل إمكانية من إمكانيات التجربة تحيل إلى إمكانيات أخرى، ومجموع هذه الإحالات تشكل سياق الإحالات الذي يمكنني أن أتابع تجربتي داخله. إن الألفة مع سياق الإحالات الذي يمكنني أن أتابع تجربتي داخله هو ما يسميه هوسرل وعي الأفق، ويسمي مجال التجربة الذي ينفتح بفضله الأفق. الأفق هو دائرة رؤيتي، مجال إمكانيات تجربتي التي يحيل بعضها إلى بعض، وهكذا يمكن اعتبار وعي الأفق وعياً بإمكانياتي. وكما تحيل موضوعات التجربة إلى بعضها البعض، فإن الآفاق تحيل هي كذلك إلى بعضها البعض، وبذلك ينفتح أفق شامل، أفق كل الآفاق. هذا الأفق هو العالم. نظراً لأن كل موضوع يندرج في أفق فإنه يتضمن بالنسبة للوعي فائضاً في مضمون معناه بالنسبة لكيفيات العطاء التي يتجلى فيها فعلياً. على أساس هذا الفائض يظهر الموضوع للوعي في الموقف الطبيعي كما لو كان قائما بذاته ومتعالياً على الوعي.

(**) الأفعال الحقة (die eigentlichen Akte): يقصد هوسرل الأفعال القصدية التي أنجزها فعلياً بكيفية تيمائية، التي أعيش فيها، وذلك في مقابل الأفعال غير الحقة التي تحيط بالفعل الحق والتي أنجزها بكيفية غير تيمائية. إنني عندما أشاهد لوحة فنية أنجز فعلاً حقاً، لأن الأمر يتعلق بفعل أعيش فيه، أنجزه تيمائياً، لكن رؤيتي للجدار الذي علقت عليه اللوحة وللناس الآخرين الذين يشاهدونها وللمصباح المعلق فوقها ليست أفعالاً حقة، لأنني =

هذا التأمل مهم لإيضاح كيفية تنفيذ الإيبوخي الشامل. نحن نرى أنه لا يمكن أن يقود إلى الهدف إذا تم كإمساك عن الإنجاز في [153] خطوات جزئية(*).

إن الإمساك عن إنجاز صلاحيات جزئية (كما يحدث في سلوك نقدي ناشئ عن مطالب نظرية أو عملية) يكتفي بأن يعطي لكل واحدة كيفية جديدة للصلاحية على الأرضية الطبيعية للعالم؛ والأمر لن يكون أفضل من ذلك إذا أردنا أن نمارس، في قرار مسبق شامل، الإمساك عن الإنجاز بكيفية جزئية، ولو كان ذلك إلى اللانهاية، أي بصدد كل صلاحية من الصلاحيات المنتمية لنا أو للآخرين التي تعرض لنا من الآن فصاعداً.

لكن بدل شمولية الإمساك هذه التي تتم في خطوات جزئية يمكن إنجاز الإيبوخي الشامل بكيفية مختلفة تماماً بأن نعطل دفعة واحدة الإنجاز الكلي الذي يخترق كل الحياة الطبيعة في العالم وكل شبكة الصلاحيات (الخفية أو المكشوفة)، ذلك الإنجاز الكلي الذي يشكل، بصفته «الموقف الطبيعي» الموحد، الحياةَ «المباشرة» «البسيطة». بفضل هذا الامتناع عن الإنجاز الذي يوقف هذه الكيفية للحياة التي جرت لحد الآن دون انقطاع يتم بلوغ تحول كامل في موقف الحياة بأسرها، أي بلوغ كيفية جديدة تماماً للحياة. إنه موقف **فوق** صلاحية العطاء المسبق للعالم، **فوق** التداخل اللامتناهي

= لا أنجزها بكيفية تيمائية، لا أعيش فيها، إنه حسب تعبير الكتاب الأول من كتاب **الأفكار** لا تعتبر أفعالاً رغم أنها معيشات قصدية.

(*) إن تنفيذ الإيبوخي على شكل خطوات جزئية متتالية لا ينسجم مع جذرية التحرر من الأحكام المسبقة الذي يطمح إليه الفنومينولوجي، لأن الصلاحيات المنتمية للمجال الذي لم يخضع بعد للإيبوخي تبقى قائمة، وحتى عندما لا أنجزها بكيفية فعلية، فإنها تبقى منتمية لوعي الأفق وتشتغل بكيفية لاتيمائية. لهذا يجب أن يتم إنجاز الإيبوخي جذرياً بتعطيل كل صلاحيات الوجود المنتمية للموقف الطبيعي دفعة واحدة.

للتأسيسات الخفية لصلاحياته في صلاحيات أخرى دائماً من جديد، **فوق** كل تيار المتنوع، لكن الموحد تأليفياً الذي فيه يتوفر العالم على مضمون للمعنى وصلاحية للوجود ويكتسبهما من جديد. وبعبارة أخرى: إننا نتخذ بذلك موقفاً **فوق** حياة الوعي الشاملة (حياة الذات الفردية والمشتركة) التي فيها يكون العالم بالنسبة للحياة المباشرة الساذجة «هنا»، بصفته قائماً دون سؤال، كمجال للأشياء القائمة، وكحقل لكل الاهتمامات الحياتية المكتسبة والجديدة. إنها كلها تعطَّل مسبقاً من قِبل الإيبوخي، وبذلك تعطَّل الحياة الطبيعية المباشرة بأسرها التي تتجه نحو الوقائع الفعلية «في» العالم.

نعني طبعاً هنا بالإيبوخي الحالي، «الترنسندنتالي» ـ وهذا ما يجب أيضاً الانتباه إليه ـ موقفاً اعتيادياً نعزم عليه بصفة نهائية. إنه إذن ليس أبداً فعلاً مؤقتاً يبقى في تكراراته عرضياً ومنفرداً. ومرة أخرى [154] يصح كل ما سلف قوله عن الإيبوخي السابق عند مقارنته مع المواقف المهنية: إنه في «وقت المهنة» «يعطل» كل الاهتمامات الأخرى، لكنه لا يتخلى عن كيفية وجودها بصفتها تنتمي لنا (أو كيفية وجودنا «كمهتمين»)، كما لو كنا نسلم فيها أو فقط نضع من جديد الاستمرار في المحافظة عليها موضع سؤال. . .إلخ. لا ينبغي أيضاً أن ننسى ما قيل كاحتجاج عن معادلته مع المهن الأخرى والانتقاص بذلك من قيمته، وما قيل عن إمكانية تغيير جذري للبشرية بأكملها بفضل هذا الإيبوخي الذي يبلغ إلى أعماقها الفلسفية.

§ 41. الإيبوخي الترنسندنتالي الحق يجعل «الإرجاع الترنسندنتالي» ممكناً، اكتشاف ودراسة التعالق بين العالم ووعي العالم

إننا، نحن المتفلسفون الجدد، ننجز الإيبوخي كتغيير للموقف انطلاقاً من موقف الوجود البشري الطبيعي الذي هو الموقف الأسبق

ليس لأسباب عرضية، بل ماهوية، أي انطلاقاً من ذلك الموقف الذي لم ينقطع أبداً في الحياة والعلم طوال تاريخية الوجود البشري بأكملها. لكن من الضروري أن نرى الآن فعلياً ببداهة أن الأمر لا يتعلق بإمساك اعتيادي لا أهمية له، بل مع الإيبوخي يصبح في الواقع نظر الفيلسوف متحرراً تماماً، وقبل كل شيء متحرراً من ذلك القيد الداخلي الأقوى والأشمل والأكثر خفاء، من قيد العطاء المسبق للعالم. ومع هذا التحرر وفيه يتم اكتشاف ذلك التعالق الشامل، المنغلق مطلقاً على ذاته والمستقل مطلقاً، بين العالم ذاته ووعي العالم. نعني بالطرف الأخير حياة وعي الذاتية التي تنجز صلاحية العالم، وبالنتيجة الذاتية التي تمتلك، بفضل مكتسباتها المستمرة، العالمَ وتعيد دائماً من جديد تشكيله بكيفية فعالة. وأخيراً يعرض أمر يجب تناوله بكيفية أوسع هو التعالق المطلق بين الكائن من كل نوع، وكل معنى، والذاتية المطلقة باعتبار أنها تبني(*) في هذه الكيفية الأشمل المعنى وصلاحية الوجود. ينبغي خاصة وقبل كل شيء أن نبين بأنه بفضل الإيبوخي ينفتح للمتفلسف نوع جديد من التجربة والتفكير والتنظير يكون فيه **فوق** وجوده الطبيعي و**فوق** العالم [155] الطبيعي(**) دون أن يفقد شيئاً من معناه وحقائقه الموضوعية، وليس عموماً من المكتسبات الروحية لحياته في العالم وللحياة الجماعية التاريخية بأسرها، إلا أنه يرفض ـ كفيلسوف يتخذ اتجاه اهتمامه نوعاً خاصاً ـ أن يواصل كل الإنجاز الطبيعي لحياته في العالم، أي أن يطرح أسئلةً على أرضية العالم القائم: أسئلةَ الوجود، وأسئلةَ القيمة، وأسئلةً عملية، وأسئلةً تتعلق بالوجود والعدم، وبالقيمة، والمنفعة، والجمال، والخير. . .إلخ. كل الاهتمامات الطبيعية قد تم تعطيلها.

(*) البناء هنا بالمعني الاصطلاحي الذي يعطيه له هوسرل. انظر الثبت التعريفي.

(**) أي العالم في الموقف الطبيعي قبل إنجاز الإيبوخي.

لكن العالم كما كان بالضبط سابقاً ولا زال بالنسبة لي، بصفته عالمي، عالمنا البشري الذي له كل مرة صلاحية في كيفيات ذاتية، لا يختفي، بل فقط يقوم أمام نظرنا، خلال الإيبوخي المنفَّذ بكيفية منسجمة، كمعالق محض للذاتية التي تمنحه معنى وجوده والتي «يكون» عموماً انطلاقاً من إنجازها للصلاحية.

لكن الأمر لا يتعلق هنا «بتصور»، «بتأويل» يتم إضفاؤه على العالم. كل تصور لـ . . .، كل اعتقاد حول «العالم» يجد أرضيته في العالم المعطى مسبقاً. وهذه الأرضية بالذات هي ما تحررتُ منه بفضل الإيبوخي، إنني **فوق** العالم الذي أصبح الآن بالنسبة لي **ظاهرة** (Phänomen) بمعنى فريد تماماً(*).

§ 42. مهمة رسم تمهيدي عيني لطرق التنفيذ الفعلي للإرجاع الترنسندنتالي

لكن كيف نوضح هذا الإنجاز المشار إليه ـ نسميه «الإرجاع(**) الترنسندنتالي» ـ الذي يجعله الإيبوخي ممكناً، وكيف نوضح بكيفية عينية المهمة العلمية التي تنفتح بذلك؟ هذا الإنجاز لإرجاع «العالم» إلى الظاهرة الترنسندنتالية «العالم»، وبالنتيجة إلى معالقه: الذاتية الترنسندنتالية التي في «حياة وعيها» وانطلاقاً من هذه الحياة يستمد العالم في صلاحيته البسيطة الساذجة بالنسبة لنا، قبل كل علم،

(*) بفضل الإرجاع الفنومينولوجي أو الترنسندنتالي يتمكن الفنومينولوجي من دراسة الموضوعات في تعالقها مع الكيفيات الذاتية لعطائها. إن الموضوعات منظوراً إليها كمعالقات للكيفيات الذاتية للعطاء هي ما يسميه هوسرل «الظواهر»، والظواهر هي تيمة الفنومينولوجيا التي تعني حرفياً علم الظواهر.

(**) الإرجاع الترنسندنتالي (die transzendentale Reduktion). انظر الثبت التعريفي.

مضمونَه الكامل وصلاحيةَ وجوده ويكون دائماً قد استمدها؟ كيف نوضح، بعينية أكثر، أن إرجاعَ البشرية إلى ظاهرة «البشرية» المتضمنَ في إرجاع العالم يسمح بالتعرف على هذه كموضعة ذاتية(*) للذاتية [156] الترنسندنتالية التي تشتغل دائماً في المقام الأخير، وتكون نظراً لذلك «مطلقة»؟ كيف يمكّننا هذا الإيبوخي من إظهار هذه الذاتية في إنجازها، في «حياة وعيها» الترنسندنتالية الممتدة داخل الأعماق الخلفية الخفية، في الكيفيات المحددة التي بواسطتها «يحصل» العالم في هذه الحياة كمعنى للوجود ـ كيف يمكّننا من إظهار ذلك في بداهة دون اختلاق ودون تركيب أسطوري؟ إذا كان الأمر يتعلق هنا بنوع جديد من العلمية، بنوع جديد للسؤال النظري وللحسم في الأسئلة، فإنه يجب أيضاً أن تكون الأرضية مهيأة لهذه الأسئلة. إن أرضية الأسئلة الطبيعية عن العالم هي العالم المعطى مسبقاً كعالم للتجارب الفعلية والممكنة. وبالمثل يجب أن يكون النظر الذي يحرره الإيبوخي هو أيضاً نظراً مجرِّباً على كيفيته الخاصة. وهكذا يجب أن يكمن إنجاز التغيير الكامل للموقف في تحويل لانهائية تجربة العالم الفعلية والممكنة إلى لا نهائية «التجربة الترنسندنتالية» الفعلية والممكنة التي نجرب فيها في المقام الأول العالمَ وتجربتَه الطبيعية «كظاهرة».

كيف يمكن أن نبدأ ذلك، وكيف يمكن أن نتقدم فيه؟ كيف يمكن الحصول، بفضل تلمس تمهيدي في بداية الأمر، على نتائج أولى، وإن كانت في البداية كمجرد مادة لتمعنات جديدة نصل فيها إلى وضوح كامل بصدد منهج المتابعة النسقية للعمل، لكن أيضاً

(*) موضعة ذاتية (Selbstobjektivation): الذاتية الترنسندنتالية تموضع ذاتها، تعطي لذاتها طابع وجود موضوعي كبشرية.

بصدد المعنى الحق والخالص لمشروعنا بأسره والخصوصية التامة لهذه العلمية الجديدة؟ ستبين التأملات اللاحقة كم نحن محتاجون لذلك عندما لم نبق نتحرك على أرضية العالم المألوفة لدينا منذ القديم، بل أصبحنا نقف، بفضل الإرجاع الترنسندنتالي، أمام بوابة الدخول إلى مملكة «أمهات المعرفة» التي لم توطأ أبداً؛ كما ستبين إلى أي حد يكون إغراء سوء فهم الذات كبيراً هنا، وكيف أن الكثير من الأشياء، بل وفي نهاية المطاف النجاح الفعلي للفلسفة الترنسندنتالية، يتوقف في كل تفاصيله على وضوح هذا التمعن الذاتي.

§ 43. خصائص الطريق الجديد للإرجاع بالمقارنة مع «الطريق الديكارتي»

نريد أن ننهج هنا بحيث نصل كمبتدئين من جديد وانطلاقاً فقط [157] من الحياة الطبيعية في العالم إلى طرح السؤال عن كيفية العطاء المسبق للعالم. نفهم في البداية سؤال العطاء المسبق للعالم كما يقدم ذاته انطلاقاً من الموقف الطبيعي بكيفية مفهومة تماماً؛ أي كعطاء مسبق لعالم الأشياء الموجودة في تغير دائم لكيفيات العطاء النسبية: العالم كما يوجد بالنسبة لنا حسب ماهيته بكيفية تلقائية في كل الحياة التي تجري بكيفية طبيعية، في وفرة لا تنفد من الاعتقادات التلقائية المتجددة باستمرار التي تخضع دوماً لتغير التجليات والصلاحيات الذاتية. هكذا نجعله الآن بكيفية متواصلة تيمة من حيث هو أرضية لكل اهتماماتنا، لكل مساعي حياتنا التي تشكل المساعي النظرية للعلوم الوضعية مجرد مجموعة خاصة منها. لكن هذه المجموعة لا يتم الآن تفضيلها بأي وجه، ولا تبقى إذن تحفز أسئلتنا كما كان الأمر سابقاً. وهكذا فإن تيمتنا الآن ليست هي العالم بإطلاق، بل فقط العالم كما يعطى لنا دائماً مسبقاً في تغير كيفيات العطاء.

هكذا تنفتح مهام نسقية من نوع جديد تتوسع دائماً من جديد داخل الإيبوخي الشامل الذي تجلى في البداية بصفة تلقائية تماماً كضرورة مباشرة. لكن خلال التنفيذ النسقي للإيبوخي المفهوم بهذا المعنى، وبالنتيجة للإرجاع، تبين أنه يحتاج في كل مهامه إلى توضيح وتحويل للمعنى، إذا كان العلم الجديد قابلاً للتنفيذ بكيفية عينية فعلياً ودون خُلف، أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، إذا كان على هذا العلم أن ينجِز فعلياً الإرجاعَ إلى الأسس الأخيرة مطلقاً، وأن يتجنب التدخلات غير الملحوظة المضادة لمعناه القادمة من الصلاحيات المسبقة الساذجة الطبيعية. هكذا نصل مرة أخرى إلى الإيبوخي الترنسندنتالي الذي قدمناه مسبقاً في عرضنا بكيفية عامة، لكنه لم يصبح فقط مغتنياً بفضل البداهات المهمة التي حصلنا عليها بفضل عملنا والتي تنتمي للطريق الذي قطعناه، بل أصبح كذلك متوفراً على فهم ذاتي مبدئي يمنح لهذه البداهات وللإيبوخي ذاته المعنى الأخير والقيمة الأخيرة.

ألاحظ على هامش ذلك أن الطريق الأقصر جداً إلى الإيبوخي الترنسندنتالي في كتابي **أفكار من أجل فنومينولوجيا خاصة وفلسفة فنومينولوجية**[9] الذي أسميه «الطريق الديكارتي» (وذلك لأن بلوغه تم [158] بمجرد تعمق متمعن في الإيبوخي الديكارتي لكتاب **التأملات** بفضل تطهير نقدي له من أحكام ديكارت المسبقة وأخطائه) له عيب كبير يتمثل في أنه، وإن كان يقود دفعة واحدة إلى الأنا (ego) الترنسندنتالي، إلا أن هذا الأخير يظهر، بسبب غياب كل بسط (Explikation) سابق، كما لو كان فارغاً من أي مضمون، بحيث يبقى المرء في البداية محتاراً بصدد ما تم بلوغه بذلك، وبالأحرى

(9) المجلد III من **الأعمال الكاملة** (الناشر).

بصدد كيفية بلوغ علم جديد أساسي تماماً وحاسم بالنسبة للفلسفة انطلاقاً منه. لذلك يستسلم المرء أيضاً، كما تبين ذلك كيفية استقبال كتابي **أفكار**، بسهولة تامة ومباشرة منذ البدايات الأولى للانتكاسات المغرية على كل حال إلى الموقف الساذجالطبيعي.

§ 44. عالم العيش كتيمة لاهتمام نظري يحدده إيبوخي شامل إزاء الوجود الفعلي لأشياء عالم العيش

نبدأ طريقنا الجديد بتوجيه اهتمام نظري متواصل إلى «عالم العيش» وحده من حيث هو «الأرضية» العامة للحياة البشرية في العالم، وبالضبط إلى الكيفية التي يتوفر بها على وظيفته «كأرضية» عامة. وحيث إننا لو فتشنا في الأدبيات العالمية لما وجدنا دراسات ـ دراسات تتناول هذه المهمة كمهمة علم خاص (طبعاً علم غريب يتعلق بالرأي (dóxa) المهين الذي يجب دفعة واحدة أن يطمح إلى احتلال مكانة أساس للعلم (epistéme)) ـ يمكن أن نستعين بها كأبحاث تمهيدية، فإنه يجب أن نبتدئ نحن أنفسنا من جديد تماماً. وهذا يتم، كما هو الأمر بالنسبة لكل المهام الجديدة مبدئياً التي لا يمكن أن يوجهنا فيها حتى نوع من المماثلة، في سذاجة معينة لا يمكن تجنبها. البداية هي الفعل. إنه، بفضل تنفيذ جزئي موفق، يجعل المشروع الذي لا زال مضطرباً أكثر تحديداً، وفي الوقت نفسه أكثر وضوحاً. بعد ذلك (وهذا هو الأمر الثاني) نحتاج إلى تأمل انعكاسي منهجي يحُدُّ صراحة المعنى العام لذلك المشروع والمدى الذي يمكن الوصول إليه في تحقيقه ثم ما تم إنجازه باتجاه تحقيقه.

نريد إذن أن نعتبر عالمَ العيش المحيط بكيفية عينية في نسبيته [159] المهينة وفي كل كيفيات النسبية التي تنتمي إليه جوهرياً، العالمَ الذي نعيش فيه حدسياً، مع وقائعه، لكن كما تعطي لنا ذاتها أول الأمر في

التجربة البسيطة، وكذلك في الكيفيات التي تصبح فيها هذه الوقائع مراراً معلقة من حيث صلاحيتها (معلقة بين الوجود والمظهر. . .إلخ)، إذ ستكون مهمتنا الوحيدة هي إدراك هذا الأسلوب بالذات، هذا «النهر الهيراقليطي» الذاتي تماماً الذي يظهر غير قابل للإدراك. لا تهمنا إذن معرفة ما إذا كانت الأشياءُ، وقائعُ العالم موجودة فعلياً وماذا هي (وجودها الفعلي، وجودها الفعلي بهذه الكيفية في خصائصها وعلاقاتها وروابطها. . .إلخ)، كما لا تهمنا معرفة ما هو العالم فعلياً إذا نظرنا إليه في كليته، وماذا يميزه في عموميته مثلاً كقانونية بنيوية قبلية أو بمقتضى «قوانين طبيعية» واقعية - ليس ذلك هو تيمتنا. إننا نبعد كل المعارف، كل المعلومات عن الوجود الحقيقي والحقائق الحملية المتعلقة به التي تحتاج إليها الحياة الفاعلة في ممارستها (الحقائق الظرفية)؛ لكننا نبعد أيضاً كل العلوم، سواء أكانت علوماً حقيقية أو علوماً زائفة، مع معارفها المتعلقة بالعالم كما هو «في ذاته»، في «حقيقته الموضوعية». طبعاً لا يحق لنا أيضاً في الحقل التيمائي الحالي أن نشارك أبداً في أي من الاهتمامات التي تفتح الطريق لأي ممارسة بشرية كيفما كانت، خاصة وأنها تهتم دائماً أيضاً، بمقتضى قيامها على أرضية العالم الموجود سلفاً، بالوجود الحقيقي للأشياء التي تنشغل بها أو عدم وجودها.

هنا يكمن إذن نوع من الإيبوخي الشامل الذي تتمثل وظيفته هنا فقط في فرز تيمة الأبحاث اللاحقة التي ليست لدينا، من جهة أخرى، أي فكرة عن نتائجها الممكنة. الحافز الناشئ عن الحاجة إلى إيضاح الإنجازات البديهية للعلوم الوضعية هو الذي تطلب في الأصل هذه التيمة. لكننا تحللنا سابقاً من هذا الحافز. والآن نحتاج إلى تمعنات أعمق لمعرفة كيف يمكن أن تصبح هذا التيمة مهمة قائمة بذاتها، حقلاً لمشاكل للعمل.

§ 45. بدايات تأويل عيني لمعطيات الحدس الحسي بما هو كذلك

يجب أن يكون الأمر الأول هو ملء العمومية الفارغة التي تطبع تيمتنا. نوجه الآن، كملاحظين «غير مهتمين» تماماً طبقاً للمعنى الذي أعطيناه لذلك الإيبوخي، نظرة ساذجة أولى إلى العالم كعالم ذاتي - نسبي محض (ذلك العالم الذي تجري فيه حياتُنا الجماعية اليومية بأسرها، كما تجري فيه مجهوداتُنا وهمومُنا وإنجازاتُنا) ساعين ليس إلى دراسة وجوده وكيفية وجوده، بل، بغض النظر عن ما نعتبره ونستمر في اعتباره كموجود وكموجود في كيفية معينة، إلى تأمل كيف يتوفر على صلاحية ذاتية، في أي شكل. . .إلخ. [160]

مثلاً لدينا هنا الأشياء الفردية المعطاة كل مرة في التجربة. أوجه النظر إلى إحداها. إن إدراكه فعل جد متنوع، حتى إذا تم إدراكه دون أن يتغير تماماً؛ فذلك يعني أن أراه، أن ألمسه، وأشمه، وأسمعه. . .إلخ. وفي كل حال أكون أمام أمر مختلف. إن ما أراه عند الرؤية يختلف في ذاته ولذاته عما ألمسه عند اللمس. لكن مع ذلك أقول: إنه الشيء نفسه، فما يختلف بالطبع هو فقط كيفيات تجلياته الحسية. وإذا وقفت عند مجال الرؤية وحده، لاحظت فروقاً جديدة تظهر بكيفية جد متنوعة في مجرى كل رؤية عادية تشكل رغم ذلك مسلسلاً متواصلاً؛ كل طور هو ذاته رؤية، لكن في كل طور يكون المرئي في الحقيقة آخر. أعبر عن ذلك على وجه التقريب بهذا الشكل: إن شيء الرؤية المحضة، إن المرئي «من» الشيء هو في البداية سطحه، وهذا السطح أراه في تغير الرؤية مرة من هذا «الجانب» ومرة من ذاك، وأدركه بكيفية متواصلة دائماً من جديد في جوانب أخرى. لكن في هذه الجوانب يقدم لي «السطحُ» ذاتَه في تأليف متواصل، إنني على وعي بأن كل جانب هو كيفية يقدم بها

السطحُ ذاتَه. وهذا يعني أنني أقصد، عندما يكون السطح معطى بكيفية فعلية، أكثر مما يُقدِّم لي. أنا أتوفر على يقين من وجود هذا الشيء ـ الذي تنتمي له في الوقت نفسه كل الجوانب ـ في الكيفية التي أراه فيها على «أحسن» وجه. كل جانب يعطيني شيئاً من الموضوع المرئي. في الحركة المتواصلة للرؤية يتوقف الجانب المرئي عن أن يكون مرئياً فعلياً، لكن مع ذلك يتم «الاحتفاظ» به و«جمعه» مع تلك الجوانب التي لا زلت أحتفظ بها من وقت سابق، وبذلك «أعرف» الشيء.

يمكن بسط الفكرة نفسها بكيفية أوسع فيما يتعلق بالرؤية عن قرب وعن بعد.

عندما أبقى في الإدراك أتوفر على وعي كامل بالشيء كما رأيته سلفاً في اللمحة الأولى بصفته هذا الشيء. في الرؤية «أقصده» دائماً [161] مع كل الجوانب التي ليست معطاة لي إطلاقاً، ولو في صورة استحضارات حدسية مسبقة. وهكذا فإن الإدراك له في كل حال «بشكل واع» **أفق** ينتمي لموضوعه (للموضوع الذي يُقصد فيه كل مرة).

لكن لو تأملنا الأمر بدقة أكثر لتبين لنا أن ما تم إظهاره لحد الآن، وما أنسبه للشيء ذاته، مثلاً شكله الملون المرئي، يقدم ذاته هو بدوره، في اختلاف التوجه عن قرب وعن بعد، بكيفية متنوعة ـ أتكلم الآن عن تغير **المنظورات**. إن منظورات الشكل وكذلك منظورات لونه مختلفة، لكن كلاً منها هو في هذه الكيفية الجديدة **تجلٍ له، لـ** هذا الشكل، و**لـ** هذا اللون. ويمكن القيام بدراسة مشابِهة لذلك بخصوص كل كيفيات الإدراك الحسي (عن طريق اللمس، السمع. . .إلخ) **لـ** الشيء نفسه. في جريانها، وهي طوراً تدخل إلى الميدان وطوراً تغادره، تلعب كلها دورها، إنها تعدديات

متنوعة الشكل من التجليات التي تلعب كل منها دور تقديم "**لـ**». إنها تشتغل في جريانها بحيث تنشئ تأليفاً، متواصلاً تارة وخفياً تارة، بالمطابقة أو بتعبير أفضل **بالتوحيد.** وهذا لا يحدث كانصهار خارجي؛ بل إنها تترابط، باعتبار أنها في كل طور تحمل في ذاتها «معنى»، تقصد شيئاً، مؤدية تدريجياً إلى **اغتناء للمعنى وتكوين مستمر للمعنى** تستمر فيه صلاحية ما لم يبق متجلياً بصفته لا زال محتفَظاً به، ويمتلئ فيه القصدُ الذي يستبق المسارَ المتواصلَ والانتظارُ المسبق «لما هو قادم» وفي الوقت نفسه يتحدد أكثر. وهكذا يندمج كل ذلك في وحدة الصلاحية وبالنتيجة في الموضوع الواحد، وفي الشيء. يجب أن نكتفي هنا بهذه البداية التقريبية للوصف.

§ 46. القبلية التعالقية الشاملة

بمجرد ما نتوقف عن أن نبقى متجهين نحو أشياء وموضوعات في عالم العيش، وعن معرفتها بصفتها ما هي ونشرع، بدل ذلك، في مساءلتها عن أنواع كيفيات عطائها الذاتية، أي عن الكيفيات التي يتجلى بها موضوع ما، في مثالنا موضوع للإدراك، في وجوده وشكل وجوده، بمجرد ذلك نصل إلى مجال لإظهارات متشابكة أكثر [162] فأكثر وغريبة. إننا لا نلحظ عادة شيئاً مما هو ذاتي في الكيفيات التي تتجلى بها الأشياء، لكننا في التأمل الانعكاسي نكتشف بدهشة وجود تعالقات ماهوية هي مكونات لقبلية أبعد مدى، لقبلية شاملة. كما تتبين هنا «متضمنات» غريبة يمكن إظهارها وصفياً بكيفية مباشرة تماماً سبق أن أشرنا إليها أعلاه بإيجاز: إنني أعي مباشرة الشيء الموجود هنا، في حين أن المعيش «تجل لـ» الذي أتوفر عليه يتغير من لحظة إلى أخرى، لكنه لا يصبح مرئياً مع «لـ» الغريبة المنتمية له إلا في التأمل الانعكاسي. يتضمن كل إدراك للشيء «أفقاً» كاملاً لكيفيات للظهور وتأليفات للصلاحية غير متحققة لكنها تشارك في الاشتغال.

كل وصف أول هو هنا تقريبي اضطراراً، وسرعان ما يجد المرء ذاته أمام ألغاز هذا التضمن لتعدديات للظهور غير متحققة لا يمكن من دونها إطلاقاً أن تعطانا الأشياء، ولا أن يعطانا عالم التجربة. وسرعان ما نجد أنفسنا أمام صعوبات بسط عيني لقبلية التعالق هذه التي لا يمكن إظهارها إلا في نسبية، في بسط للأفق سرعان ما يلحظ المرء خلاله أن حدوداً غير ملحوظة، وأن آفاقاً غير محسوسة تدفعنا إلى مساءلة تعالقات جديدة ترتبط على نحو وطيد بتلك التي سبق إظهارها. إننا نبتدئ مثلاً ذلك «التحليل القصدي» للإدراك تلقائياً بتفضيل شيء معطى ساكن، ولا يعرف أيضاً تغيراً كيفياً. لكن أشياء عالم الإدراك المحيط لا تعطي ذاتها على هذا النحو إلا مؤقتاً، وهكذا يطرح حالاً المشكل القصدي المتعلق بالحركة والتغير. هل كانت إذن بدايتنا بالشيء الساكن اللامتغير وليدة الصدفة حقاً، ألا يوجد لتفضيل السكون أيضاً حافزٌ في المسار الضروري لهذه الأبحاث؟ أو، لو اعتبرنا الأمر من جانب آخر ولكن مهم: لقد ابتدأنا تلقائياً بالتحليل القصدي **للإدراك** (من حيث هو فقط إدراك لمدرَكه)، بل وفضلنا في هذا التحليل **الجسم** المعطى حدسياً. ألا ينبغي أن تفصح هنا أيضاً ضرورات ماهوية عن ذاتها؟ إن العالم يوجد كعالم زماني، مكاني ـ زماني، يتوفر فيه كل شيء على امتداد جسمي وديمومة، وبالنظر إلى ذلك أيضاً على موقعه في الزمان [163] الشامل وفي المكان. على هذا النحو نعيه دائماً في حياة الوعي اليقظة، على هذا النحو يتوفر على صلاحيته كأفق شامل. يتعلق الإدراك **بالحاضر** فقط. لكننا نعني مسبقاً بذلك أن وراء هذا الحاضر **ماضياً** من دون نهاية وأمامه **مستقبل** مفتوح. وهكذا نرى مباشرة أننا نحتاج إلى تحليل قصدي لإعادة التذكر بصفته الكيفية الأصلية لوعي الماضي، لكن نرى أيضاً أن مثل هذا التحليل يفترض مبدئياً تحليل الإدراك، ذلك أن التذكر يتضمن بكيفية عجيبة أن المتذكَّر قد سبق

إدراكه. لو اعتبرنا الإدراك مجرداً لذاته لوجدنا أن إنجازه القصدي هو الإحضار (Präsentation, die Gegenwärtigung)، فالموضوع يعطي ذاته بصفته «هنا»، أصلياً هنا وفي حضوره. لكن في هذا الحضور كحضور لموضوع ممتد وله ديمومة تكمن سلسلة لما لا زال محل وعي، ولما ينمحي في انسياب، وما لم يبق بأي حال معطى بكيفية حدسية، تكمن سلسلة من الاحتفاظات (Retentionen)، وفي الاتجاه الآخر سلسلة من التطلعات(*) (Protentionen). لكن ذلك ليس، مثل التذكر بالمعنى المعتاد «لإعادة التذكر» الحدسي، ظاهرةً تشارك بشكل مكشوف، إذا جاز التعبير، في تأويل الموضوع والعالم؛ وهكذا تدخل عموماً الكيفيات المختلفة للاستحضار في التيمة الشاملة

(*) يستعمل هوسرل هنا مجموعة من المفاهيم التي بلورها في تحليله للوعي الزماني. إن الزمان الذي تتم تجربته بكيفية أصلية يتوجه دائماً على أساس الحاضر الفعلي بصفته مركزه. كيفيات عطاء الزمان الذي يتوجه على هذا الأساس هما التذكر والانتظار اللذين بفضلهما يتم استحضار الماضي والمستقبل. لكن التذكر والانتظار ككيفيتين للعطاء يتعلقان ارتدادياً بكيفية الإحضار (die Gegenwärtigung). وعي الحاضر ليس وعياً بـ «آن» كنقطة ليس لها امتداد توجد بين الماضي والمستقبل. إن الحاضر مجال له امتداد. في هذا الحاضر الممتد هناك دائماً نقطة تمثل ذروته الفعلية يسميها هوسرل الانطباع الأصلي (die Urimpression)، وحولها هناك هالة مما يهم بالمضي ومما يهم بالقدوم. إن ما يهم بالمضي يبقى حاضراً لوعيي مباشرة وهو ينزلق. إنني أتوفر عليه وهو يغيب، وذلك بكيفية غير تيمائية، أي دون أن يتجه انتباهي قصداً نحو الإمساك به وهو ينفلت. هذه الكيفية يسميها هوسرل (die Retention): الاحتفاظ. وبموازاة ذلك فإن ما يهم بالقدوم يكون حاضراً مع «الآن». وهذا الكيفية يطلق عليها هوسرل (die Protention): التطلع. بفضل الاحتفاظ والتطلع يكون لدينا لحن ما مثلاً حاضراً من بدايته إلى نهايته رغم أننا في كل لحظة لا نتوفر إلا على انطباع أصلي واحد. وهكذا فإن كيفيتي العطاء الاحتفاظ والتطلع الذين يشتغلان بكيفية غير تيمائية يسمحان بأن يكون وعي الحاضر ممتداً في ذاته. في الاحتفاظ تتكون القدرة على استحضار الماضي بكيفية صريحة. هذا الاستحضار الصريح للماضي يسميه هوسرل (die Wiedererinnerung): إعادة التذكر لكي يميزه بوضوح عن الشكل الأولي والمباشر للتذكر (die Erinnerung) الذي هو الاحتفاظ .(Retention)

التي تشغلنا الآن: أي مساءلة العالم بكيفية متواصلة وفقط بصدد «كيف» أو كيفيات عطائه و«قصدياته» الصريحة أو الضمنية التي يجب دائماً من جديد أن نقول عنها في إظهاراتنا إنه من دونها ليس هناك بالنسبة لنا موضوعات ولا عالم؛ وأن هذه لا توجد بالأحرى بالنسبة لنا إلا حسب المعنى ونوع الوجود الذي فيه تنشأ دائماً أو سبق أن نشأت انطلاقاً من هذه **الإنجازات** الذاتية[10].

§ 47. إشارة إلى اتجاهات أخرى للبحث: الحركات الحسية، تغير الصلاحية، وعي الأفق واجتماع(*) التجربة كظواهر أساسية ذاتية

سيكون من الضروري في البداية أن نتابع طريقنا المتلمس داخل هذه المملكة المجهولة من الظواهر الذاتية، وأن نقوم ببعض الإظهارات الأخرى التي تبقى، وهو أمر طبيعي، تقريبية وغير محددة بكيفية تامة من بعض الأوجه. نفضل مرة أخرى تجربة الإدراك. وجهنا [164] نظرنا لحد الآن إلى تعدديات تجليات جوانب شيء واحد ذاته وإلى تغير المنظورات حسب القرب والبعد. سنلاحظ حالاً أن هذه الأنساق لتجلي «شيء» ترتبط ارتداديا بتعددياتٍ من العمليات الحركية ـ الحسية(**) معالقةٍ لها تحمل طابعاً خاصاً هو «أنا أفعل»، «أنا أتحرك» (بحيث إن ظاهرة «أنا أبقى ساكناً» يجب أن تعتبر هي أيضاً ضمنها). تختلف الحركات الحسية عن حركات الجسد التي تتجلى جسمياً، ومع ذلك فهي تشكل معها بكيفية خاصة وحدة، إنها تنتمي للجسد في

---

(10) انظر الضميمة رقم XXI (المؤلف).

(*) اجتماع، اتخاذ شيء ما لشكل وطابع جماعي (Vergemeinschaftung): إن تجارب كل ذات تتداخل وتتفاعل مع تجارب الذوات المتعايشة معها أو التي توجد في علاقة ما معها.

(**) انظر الهامش (***) ص 180 والهامش (*) ص 181.

هذه الازدواجية (الحركات الحسية الداخلية ـ الحركات الجسميةـالواقعية الخارجية). لو سألنا عن هذا «الانتماء» لانتبهنا إلى أن «جسدي» يتطلب في كل حال وصفاً خاصاً بعيد المدى، وأنه يتوفر في كيفية تجليه في تعدديات على مميزات فريدة خاصة.

لم نذكر بعد اتجاهاً تيمائياً آخر مهماً للغاية تشير إليه ظاهرة **تغير الصلاحية**، مثل تغير الوجود إلى مظهر. خلال الإدراك المتواصل يكون الشيء بالنسبة إلي هنا، وأنا في يقين بسيط من وجوده في حضور مباشر ـ يجب أن أضيف: في العادة؛ فوعي الشيء الواحد الذي يتجلى في صورة متنوعة بصفته هو ذاته لا يبقى وعياً بحضور فعلي إلا عندما أترك حركاتي الحسية تعمل وأعيش التجليات التي تجري معها بصفتها منتمية إليها. لكن لو سألت عن ما يتضمنه في ذاته انتماء تجليات الشيء إلى الحركات الحسية المتغيرة لعرفت أن هاهنا تتدخل علاقة قصدية خفية هي علاقة «إذاً ـ فـ»(*): يجب أن تجري التجليات في مواكبات نسقية معينة؛ هكذا تتم الإشارة إليها مسبقاً بصفتها منتظرة في مسار الإدراك كمسار منسجم. إن الحركات الحسية الفعلية تكون قائمة هنا في نسق المُكنة (Vermöglichkeit) الحركية ـ الحسية الذي يتعالق معه نسق المواكبات الممكنة المنتمية إليه على نحو منسجم. هذه إذن هي الخلفية القصدية لليقين البسيط من وجود الشيء الحاضر.

لكن هذا الانسجام يتصدع في كثير من الأحيان: فالوجود [165] يتحول إلى مظهر، أو فقط إلى وجود مشكوك فيه، مجرد وجود ممكن، مرجح، والمظهر قد لا يبقى مظهراً باطلاً(**)...إلخ. هكذا

(*) انظر الهامش (*) ص 181.

(**) يتمثل الوعي القصدي في الحال العادية موضوعه كموجود، يعتبره موجوداً، يمنحه صلاحية بصفته موجوداً. إنه يكون في العادة مقتنعاً بأن موضوعاته موجودة. لكن هذه =

ينحل المظهر بفضل «التصحيح»، بفضل تغيير المعنى الذي تم فيه إدراك الشيء. يمكن أن نتبين بسهولة بأن تغير تأويل المعنى يحدث بسبب تغير أفق انتظار التعدديات المستبَقة بصفتها عادية (أي تجري في انسجام)؛ كما يحدث مثلاً عندما نرى إنساناً، ثم بعد لمسه يكون علينا أن نعطيه معنى آخر كدمية (تتجلى للرؤية مثل إنسان).

لكننا لا نلاحظ في هذا الاتجاه للاهتمام تنوعاً غير منتظر فقط فيما يتعلق بالشيء المفرد، وفي كل إدراك له. إننا نعي أن الشيء المفرد لا يكون معزولاً، فإدراك شيء هو إدراكه **في مجال إدراكي**. وكما أن الشيء المفرد ليس له معنى في الإدراك إلا بفضل أفق مفتوح «لإدراكات ممكنة»، باعتبار أن ما يدرَك أصلياً «يحيل» إلى تعددية نسقية لتجليات ممكنة تنتمي له في الإدراك بكيفية منسجمة، فإن الشيء له أفق آخر: «أفق خارجي» في مقابل «الأفق الداخلي»، وذلك بالذات من حيث إنه شيء ينتمي **لمجال من الأشياء**؛ وهذا يحيل في الأخير إلى كلية «العالم كعالم للإدراك». إن الشيء هو واحد ضمن المجموعة الكلية للأشياء المدركة فعلياً في تآنٍ، لكننا نعي أن هذه المجموعة ليست هي العالم، بل فيها يتجلى العالم، إنها تتوفر، كمجال إدراكي راهن، دائماً مسبقاً بالنسبة لنا على طابع **مقطع «من»** العالم، من كلية الأشياء التي يمكن إدراكها. هذا هو في كل وضعية العالم الحاضر؛ إنه يتجلى لي في كل وضعية من خلال نواة «لحضور أصلي» (يشير إلى الطابع الذاتي المتواصل للمدرَك فعلياً من حيث هو كذلك) وكذلك من خلال صلاحيات أفقه الداخلية والخارجية.

= الصلاحية يمكن أن تتعرض لتعديل، فالوجود يمكن أن يتحول إلى مظهر باطل، أو إلى وجود مشكوك فيه أو ممكن، لكن قد يحدث أن يمنح الوعي من جديد لموضوعه صلاحية بصفته موجوداً كما لو كان يستدرك ويقول ضمناً: لا إنه موجود وليس مجرد مظهر. هكذا يتم إثباته من جديد بعد نفيه. وهذا هو ما تقصده العبارة الأخيرة.

في حياتنا اليقظة، التي هي في كل حال حياتي أنا، يكون العالم مدركاً دون انقطاع بهذه الكيفية، إنه ينساب دون انقطاع في وحدة حياة وعيي المدرِكة، لكن الغريب هو أن ذلك يتم بحيث إن الجريان المنسجم للتعديات المرسومة مسبقاً الذي يعطي الوعي بالوجود البسيط للأشياء التي يتعلق بها الأمر لا يحدث دائماً في كل حال فردية. إذ في كثير من الأحيان لا يصمد يقين الوجود الذي نكون فيه على يقين [166] مسبق بأننا يمكن في متابعة الإدراك، وكيفما كان توجيه الحركات الحسية، أن نجعل التعدديات الموازية لها تجري بكيفية منسجمة وتصل إلى الامتلاء، ومع ذلك يبقى هناك على الدوام **انسجام للإدراك الكلي** للعالم، وذلك بفضل تصحيح يشتغل في الحقيقة باستمرار. وينتمي إلى ذلك مثلاً التصحيح الذي يحدد، مع كل رؤية عن قرب، ما تمت رؤيته عن بُعد بكيفية أدق وبالنتيجة يصححه. (مثلاً ما يظهر من بعيد أحمر كله يتبدى عن قرب ملطخاً ببقع).

لكن بدل أن نستمر في بحث دائرة حدوسنا الخاصة، نوجه انتباهنا إلى أننا عند إدراكنا ـ الذي ينساب بكيفية متصلة ـ للعالم لا نكون معزولين، بل نكون خلال ذلك في الوقت نفسه في علاقة مع بشر آخرين. لكلٍّ إدراكاته، واستحضاراته، وانسجاماته، وتغير قيمة يقيناته إلى مجرد إمكانيات، وشكوك، وأسئلة، ومظاهر. لكن في **الحياة المشتركة** يمكن لأي واحد أن يشارك في حياة الآخرين. وهكذا فإن العالم عموماً ليس موجوداً بالنسبة للبشر كأفراد فقط، بل بالنسبة للجماعة البشرية، وذلك حتى من خلال اجتماع ما يعطى في الإدراك البسيط.

في هذا الاجتماع يحدث أيضاً دائماً تغير الصلاحيات بفعل التصحيح المتبادل. إذ في التفاهم المتبادل تدخل تجاربي ومكتسباتها في علاقةٍ مع تجارب الآخرين، ومكتسباتهم مشابهةٍ لعلاقة سلاسل

التجربة الفردية داخل حياة تجربتي أو حياة تجربة كل واحد؛ وهنا أيضاً يتبين إجمالاً فيما يتعلق بالتفاصيل أن الأمر العادي هو الانسجام بين الذوات في صلاحياتهم وبالنتيجة الوحدة بين الذوات مع تعددية الصلاحيات وما هو فيها موضع صلاحية؛ كما يتبين فوق ذلك أنه كثيراً ما تظهر تنافرات بين الذوات، لكن بعد ذلك يحصل الاتفاق، سواء ضمنياً، بل ودون أن يلحظ ذلك، أو صراحة من خلال تبادل النقاش والنقد، وعلى الأقل يكون المرء متيقناً مسبقاً بأنه في مُكنة كل شخص بلوغ هذا الاتفاق. كل ذلك يتم بحيث إنه في وعي كل شخص وفي الوعي الجماعي الذي ينشأ عن علاقة الأشخاص ويشملهم يكتسب العالمُ الواحد ذاته، كعالم معطى جزئياً سلفاً في [167] التجربة وجزئياً كأفق مفتوح لتجارب ممكنة للجميع، صلاحيةً دائمة ويحافظ عليها باستمرار: العالمُ من حيث هو أفقُ الأشياء الموجودة الشاملُ، المشتركُ بين جميع الناس. كل شخص له، كذات لتجارب ممكنة، تجاربُه، ومظاهره، وسياقات إدراكه، وتغير صلاحياته، وتصحيحاته وغير ذلك، وكل مجموعة اجتماعية لها بدورها مظاهرها الجماعية. . .إلخ. وهنا يكون لكل واحد بدوره، بتعبير دقيق، أشياء تجربته، وذلك بمعنى ما يمنحه في كل مرة صلاحية، ما تمت رؤيته من قِبله وما تمت في الرؤية تجربته بصفته موجوداً ببساطة هنا وبهذه الكيفية. لكن كل واحد «يعرف» أنه يعيش في أفق البشر المتعايشين معه والذين يمكن أن يدخل معهم في علاقة فعلية تارة وممكنة تارة أخرى، كما يمكنهم (وهو يعرف ذلك أيضاً) أن يقوموا هم أيضاً بذلك في تعايشهم الفعلي والممكن. إنه يعرف أنه يتعلق هو ورفاقه الذين يوجدون في علاقة فعلية بأشياء التجربة نفسها، لكن بحيث إن كلاً منهم له مظاهر مختلفة، وجوانب ومنظورات. . .إلخ. وهي مختلفة عن الأشياء نفسها؛ لكن كلها تنتمي إلى النسق الكلي نفسه للتعدديات التي يعيها دائماً كل واحد لذاته (في التجربة الفعلية لنفس

الشيء) بصفتها هي ذاتها دائماً كأفق للتجربة الممكنة لهذا الشيء(*). بالنظر إلى الفرق بين أشيائنا «الخاصة أصلياً» وأشياء الآخرين التي نعرفها عن طريق الاستشعار(**)، في كيفيات ظهورها، بل وبالنظر إلى إمكانية التنافر بين تأويلاتنا والتأويلات التي وصلناها بالاستشعار، يتحول بالنسبة لكل واحد ما يجربه كل واحد فعلياً بكيفية أصلية كشيء معطى للإدراك إلى مجرد «تمثل لـ»، «تجلٍ لـ» الكائن الواحد الموضوعي. إنها تتخذ بدورها انطلاقاً من التأليف المعنى الجديد «تجلٍ لـ» الذي يحدد من الآن فصاعداً صلاحيتها. «الـ» شيء ذاته هو في الحقيقة ما لم يره أحد فعلياً، لأنه بالأحرى دائماً في حركة، لأنه دائماً بالنسبة لكل شخص وبكيفية واعية وحدة للتعددية المفتوحة دون نهاية لتجاربنا وأشياء تجربتنا المتغيرة ولتجارب الآخرين وأشياء تجربتهم المتغيرة. إن الذوات التي تشاركنا هذه التجربة هي بالنسبة إلي أنا نفسي ولكل واحد أفق مفتوح دون نهاية لبشر يمكن أن نصادفهم ثم أن ندخل معهم وأن يدخلوا مع بعضهم البعض في علاقة فعلية.

(*) يمكن أن ندرك الشيء نفسه، لكن كل منا يدركه من جانب أو منظور معين، أي أن كلاً منا ينجز فعلياً كيفية لعطاء الشيء نفسه تختلف عن الكيفية التي ينجزها الآخر فعلياً. لكن الكيفية التي أنجزها الآن فعلياً تحيل إلى تعددية من الكيفيات التي في مُكنتي أن أنجزها، والتي ينجز الآخر فعلياً إحداها. إن أفق تجربتي الفعلية يحتوي الكيفية التي ينجزها الآخر بالفعل. إنني أكون على وعي بأن كيفية العطاء التي ينجزها الآخر فعلياً قائمة رهن إشارتي رغم أنني لا أنجزها الآن فعلياً.

(**) استشعار (Einfühlung): هو التجربة التي تميز إدراكنا للناس الآخرين عن إدراك الموضوعات. إذ كل ارتباط بالآخرين يرافقه بضرورة ماهوية حسب هوسرل استشعار بغض النظر عن صفاتهم. إن الاستشعار هو الذي يسمح لنا قبل كل شيء بمعرفة أن كائناً نفسياً يسود في الجسم المدرَك. الاستشعار هو القدرة على أن نضع أنفسنا في عالم تمثل الآخرين وهو بذلك شرط إمكانية فهم الآخرين. هو القدرة على أن نفكر أنفسنا في وضعية الآخرين، وأن ننفذ إلى عالمهم الداخلي.

§ 48. كل كائن من أي معنى وأي قطاع مؤشر على نسق تعالقي ذاتي [168]

في هذا التعمق المقتصر على تعدديات كيفيات الظهور الذاتية التي فيها يعطانا العالم مسبقاً تسطع دائماً من جديد أمامنا منذ الآن ـ رغم أننا في الحقيقة لم نأخذ بعين الاعتبار إلا عالم الإدراك، بل وفقط ما هو جسمي في هذا العالم ـ البداهة بأن الأمر لا يتعلق هنا بوقائع عرضية، وأنه لا يمكن بالأحرى تخيل أي إنسان، حتى وإن تصورناه في شكل معدَّل، يمكن أن يجرّب العالم في كيفيات عطاء أخرى غير النسبية المتحركة دون انقطاع التي وصفناها بشكل عام كعالم معطى مسبقاً في حياة وعيه وفي اشتراك مع البشرية التي يتعايش معها. إن الاعتقاد التلقائي الساذج بأن كل شخص يرى الأشياء والعالم عموماً كما تظهر بالنسبة له يخفي، كما نعرف، أفقاً كبيراً لحقائق مدهشة لم تدخل أبداً في خصوصيتها وسياقها النسقي إلى مجال رؤية الفلسفة. لم يسبق أبداً (أعني قبل الانبثاق الأول «للفنومينولوجيا الترنسندنتالية» في مؤلف «أبحاث منطقية») أن أثار التعالقُ بين العالم (العالم الذي نتكلم عنه دائماً) وكيفيات عطائه الذاتية الدهشةَ الفلسفية، رغم أنه أعلن عن نفسه بكيفية بينة في الفلسفة السابقة لسقراط وفي السفسطائية، لكن هنا كمجرد حافز لحجاج ريبي. لم يوقظ هذا التعالق أبداً اهتماماً فلسفياً خاصاً يمكن أن يجعله تيمة لعلمية خاصة. بقي المرء سجين الاعتقاد التلقائي بأن كل شيء يظهر لكل شخص بكيفية مختلفة.

لكن بمجرد ما نشرع على نحو أدق في متابعة كيفية ظهور شيء ما مع تغيرها الفعلي والممكن وفي الانتباه بكيفية متواصلة إلى التعالق الذي يكمن فيها بين **المظهر وما يظهر من حيث هو** كذلك، وبمجرد ما نعتبر أيضاً التغير كتغير في صلاحية القصدية التي تجري

في الذوات الأنوية وفي اجتماعها، بمجرد ما نقوم بذلك يفرض علينا ذاتَه أسلوبٌ ثابت يتشعب أكثر فأكثر، وذلك ليس فقط بالنسبة للإدراك، ليس فقط بالنسبة للأجسام وبالنسبة لأعماق الحساسية الفعلية القابلة للبحث، بل بالنسبة لكل كائن وأي كائن يندرج في العالم المكانيـالزماني ولكيفيات عطائه الذاتية. كل كائن يوجد في تعالق مع كيفيات العطاء التي تنتمي له في تجربة ممكنة والتي ليست أبداً حسية فقط، وكل كائن له كيفيات صلاحيته وكيفياته الخاصة للتأليف. ليست التجربة والبداهة عمومية فارغة، بل إنها تختلف حسب الأجناس والأنواع والمقولات الجهوية للكائن، وكذلك حسب كل الكيفيات المكانيةـالزمانية. يتوفر الكائن سواء كان معناه عينياً أو مجرداً، واقعياً أو مثالياً، على كيفيات عطائه الذاتي(*)، وفي جانب الأنا على كيفياته لأن يُقصد في أشكال للصلاحية، وتنتمي لذلك كيفيات تغيراتها الذاتية في تأليفات الانسجام والتنافر، الفردية أو المشتركة. إننا نرى أيضاً مسبقاً منذ الآن (إن الاختبارات الأولى جعلت ذلك في كيفية مؤقتة بداهياً) أن أسلوب التعالقات هذا المتعدد والمربك الذي يتنوع من جديد في كل موضع ليس مجرد معطى(**) (Faktum)، وإن كان معطى يمكن ملاحظته بكيفية عامة، بل في

(*) العطاء الذاتي (Selbstgegebenheit): الكيفية التي يكون بها شيء أو موضوع ما معطى للوعي في صورة «هو ذاته»، في صورة الحضور الأصلي، في حدس مجرَّب. في كيفية العطاء الذاتي نكون قريبين من الموضوع، وهي لا تحيل إلى كيفية تجعلنا أكثر قرباً من الموضوع، أما الكيفيات الأخرى لعطاء الموضوع فتحيل بالضرورة إلى كيفيات نكون فيها أكثر قرباً منه.

(**) معطى، واقعة (Faktum): يضع هوسرل هذا المفهوم في مقابل الماهية، وفي نفس الوقت يبرز العلاقة الداخلية بين المعطى التجريبي والإمكانية، بين الواقعة والماهية: ينتمي لمعنى كل ما هو معطى أنه يمتلك ماهية. في الموقف الساذج تعتبر الوقائع مجرد وقائع عارية في حين أنها في الحقيقة مرتبطة بضرورات ماهوية. الكتاب الأول من **الأفكار**، 2.

المعطى تعلن عن ذاتها ضرورة ماهوية يمكن تحويلها بواسطة منهج مناسب إلى عموميات ماهوية، إلى نسق هائل من الحقائق القبلية الجديدة من نوعها والمدهشة للغاية. حيثما أقبلنا على العمل تبين لنا أن كل كائن يتوفر، بالنسبة لي أو لأي ذات ممكنة، على صلاحية بصفته موجوداً فعلياً، هو بالنتيجة، في تعالق مع ذلك، وفي ضرورة ماهوية، مؤشر على تعدّدياته النسقية. كل كائن يشير إلى عمومية مثالية لكيفيات العطاء المجرّبة الفعلية والممكنة التي تعتبر كل منها تجلياً لهذا الكائن الواحد، وذلك بحيث أن كل تجربة عينية فعلية تنفذ مساراً منسجماً من كيفيات العطاء المنتمية لهذه التعددية الكلية يملأ(*) باستمرار قصدية مجرّبة(11). لكن هذه التعددية تنتمي هي

(*) يملأ، يحق (Erfüllen): تعني القصدية أن كل وعي هو وعي بشيء ما، أي أنه يقصد موضوعاً ما. يمكن أن يكون القصد أحياناً فارغاً بحيث إن الموضوع المقصود لا يظهر فيه بكيفية أصلية، بكيفية حدسية. لكن الوعي في هذه الحال يعرف عادة، وإن بكيفية غير صريحة، أن موضوعه غير معطى أصلياً، وأنه لكي يملأ هذا القصد الفارغ أو لتأكيد ما يقصده في هذه الكيفية غير الأصلية يتوقف على كيفية أصلية للعطاء لا ينجزها حالياً. إن الكيفيات غير الأصلية للعطاء تحيل الوعي إلى كيفيات أصلية يعطى فيها الموضوع حدسياً. وعندما يتم إنجاز هذه الكيفية الأصلية يمتلئ القصد أو يتحقق. إن الوعي في كل أشكاله يجد امتلاء أو إشباعاً في الامتلاك الحدسي للموضوع. إن القصد الفارغ يمتلئ عندما يحدث تطابق بين القصد والعطاء الأصلي.

(11) هزني الانبثاق الأول (خلال إعداد كتابي **أبحاث منطقية**، بحدود سنة 1898) لهذه القبلية التعالقية الشاملة بين موضوع التجربة وكيفيات العطاء بشكل عميق لدرجة أن مهمة البحث النسقي لهذه القبلية التعالقية هيمنت على أعمال حياتي بأسرها. سيوضح المسار اللاحق لتمعنات هذا النص كيف أن إدماج الذاتية البشرية في إشكالية التعالق يفرض بالضرورة تحولاً جذرياً لمعنى هذه الإشكالية كلها ويقود في النهاية نحو الإرجاع الفنومينولوجي إلى الذاتية الترنسندنتالية المطلقة.

حصل الانبثاق الأول للإرجاع الفنومينولوجي الذي كان لا يزال في حاجة إلى إيضاح بعد بضع سنوات من نشر **أبحاث منطقية** (1900/ 01)؛ ظهرت المحاولة الأولى لتقديم نسقي للفلسفة الجديدة في الإرجاع الفنومينولوجي بصفة جزئية سنة 1913) أفكار من أجل فنومينولوجيا خالصة وفلسفة فنومينولوجية، الكتاب الأول). =

[170] ذاتها، كأفق لمسارات بمُكنتنا تنفيذها في مقابل المسارات الفعلية، إلى كل تجربة وبالنتيجة إلى القصد الذي يسري مفعوله فيها. هذا القصد هو بالنسبة لكل ذات الأنا أفكر (cogito) الذي يكون مفكَّره (cogitatum) من حيث ماهيته وكيفيته هو كيفيات العطاء (بالمعنى الأوسع(*) التي «تقدم» هي بدورها في ذاتها الكائن الواحد ذاته بصفته يمثل وحدتها).

§ 49. مفهوم مؤقت للبناء الترنسندنتالي «كتكوين أصلي للمعنى».

ضيق التحليلات السابقة المستندة إلى أمثلة؛ إشارة إلى آفاق تأويلية أخرى

يتبين المدى الذي يجب أن نبلغه في فهمنا لكل ذلك (حيث تتخذ مفاهيم «الكائن»، «كيفيات العطاء» و«التأليفات» وغيرها طابعاً نسبياً أكثر فأكثر) في أننا أمام إنجاز كلي قصدي متعدد المستويات تقوم به الذاتية، لكن ليس الذاتية المفردة، بل كلية الذاتية المشتركة المجتمعة في إنجازها. يتبين دائماً من جديد، ابتداء مما يمكن رؤيته سطحياً، أن كيفيات ظهور التعدديات المكوِّنة للوحدة هي ذاتها أيضاً وحدات لتعدديات أعمق تنبني بواسطة تجليات، بحيث إننا نتراجع إلى أفق غامض، لكن يمكن دائماً كشفه عن طريق تساؤل ارتدادي

= فضلت الفلسفة المعاصرة في العقود التي تلت ذلك - بما فيها فلسفة المدارس المسماة فنومينولوجية - التمسك بالسذاجة الفلسفية القديمة. لقد كان من الصعب طبعاً أن نقدم على أساس حوافز معقولة الاندفاعات الأولى لهذا التحول الجذري، للتغير الكامل لموقف الكيفية الطبيعية للحياة، لأن أسباباً خاصة ستصبح مفهومة في المسار التالي للنص، تدفع إلى أشكال لسوء التأويل عبر انتكاسات إلى الموقف الطبيعي (المؤلف).

(*) أي بمعنى التجليات.

منهجي. كل المستويات والطبقات التي من خلالها تتشابك التأليفات الممتدة قصديا من ذات إلى ذات، تكوِّن وحدة تأليفية شاملة يحصل من خلالها مجالُ الموضوعات، العالمُ من حيث هو وكما هو معطى [171] عينيا بصورة حية (والمعطى مسبقاً بالنسبة لكل ممارسة ممكنة). بهذا الصدد نتكلم عن «البناء الذاتي ـ المشترك»(*) للعالم الذي يضم النسق الكامل لكيفيات العطاء التي لا زالت خفية، لكن أيضاً للكيفيات الأنوية للصلاحية؛ يمكن من خلال هذا البناء، إذا كشفناه نسقياً، فهم العالم الموجود بالنسبة لنا، فهمه كتشكيلة للمعنى انطلاقاً من القصديات الأولية التي يتمثل وجودها الخاص في اشتغال تكوين للمعنى مع تكوين للمعنى و«بناء» معنى جديد بفضل التأليف. والمعنى لا يمكن أن يكون إلا معنى في كيفيات للصلاحية، إنه إذن يتعلق بالذوات الأنوية من حيث إنها قاصدة ومنجِزة للصلاحية. القصدية هي عنوان التفسير أو الفهم الوحيد الفعلي والحق. إن الرجوع إلى المنابع والوحدات القصدية لتكوين المعنى هو ما يعطي فهماً لا يبقى هناك عند بلوغه (وهذه طبعاً حال مثالية) أي سؤال معقول. لكن كل رجوع جدي وحق من «كائن ـ جاهز» إلى منابعه القصدية يعطي بالنسبة للطبقات التي سبق كشفها ولإيضاح ما تم إنجازه فيها فهماً يبقى نسبياً، لكنه، في المدى الذي يبلغه، فهم حقيقي.

إن ما عالجناه أكثر باستعمال الأمثلة لم يكن طبعاً سوى بداية، وأيضاً في أول الأمر مجرد بداية لإيضاح عالم الإدراك، وهذا بدوره، إذا أخذناه في امتلائه، ليس سوى «طبقة». العالم هو عالم مكاني ـ زماني تنتمي إلى المعنى الخاص لوجوده مكانية ـ زمانية

(*) أي البناء (Konstitution) الذي تنجزه الذاتية المشتركة.

(«حية»، لا منطقية ـ رياضية). إن التركيز على عالم الإدراك (وهذا، كما هو واضح، ليس بداية عرضية) يقدم بصدد العالم الكيفية الزمانية للحاضر فقط التي تحيل بدورها أفقياً إلى كيفيتي الماضي والمستقبل. في تكوين معنى الماضي تقوم، قبل كل شيء، إعادة التذكر بالوظيفة القصدية، إذا غضضنا الطرف عن أن الإدراك ذاته كحاضر «منسابواقف» لا ينبني، كما يكشف ذلك تحليل قصدي أعمق، إلا لأن الآن الواقف له أفق ذو جانبين، ولو أنه متنوع البنية، تحت عنوانين قصديين هما سلسلة الاحتفاظات والتطلعات. لكن هذين [172] الشكلين الجنينيين الأولين للتزمين والزمان يظلان في الخفاء. بفضل إعادة التذكر المؤسسة عليهما نتوفر على ماض ـ حاضر ماض ـ في حدسية أصلية كموضوع. إنه هو كذلك «كائن»، له تعدديات كيفيات عطائه، كيفياته لأن يأتي كماض إلى العطاء الذاتي (إلى البداهة المباشرة). وكذلك الأمر بالنسبة للانتظار(*)، للتذكر القبلي، وهو بدوره تعديل قصدي للإدراك (لهذا يعني المستقبل: الحاضر المقبل)، إنه التكوين الأصلي للمعنى الذي فيه ينبثق معنى وجود المقبل بما هو كذلك، وذلك في بنية أعمق يمكن كشفها بكيفية أدق. هذا يشير إلى بدايات أبعاد جديدة للتزمين وبالنتيجة للزمان مع مضمون الزمان ـ حتى لا نقول (لأن ذلك لا يمكن إيضاحه هنا) أن كل بناء لكائن من أي نوع أو درجة هو تزمين يمنح في نسق البناء لكل معنى خاص للكائن شكله الزماني، في حين أن كل هذه الأزمنة

(*) الانتظار أو الترقب (Erwartung): هو بتعبير هوسرل تذكر قبلي، أي استحضار لشيء معين قبل حضوره. إن الوعي له بهذا المعنى اتجاه لاستباق إدراكات مقبلة. كما أن إعادة التذكر تتأسس على تذكر غير تيمائي وغير صريح هو الاحتفاظ (die Retention)، فإن الترقب يتأسس على التطلع (die Protention) الذي له طابع غير تيمائي. انظر الهامش (*) ص 252.

لا تتحول تأليفياً إلى وحدة زمان واحد إلا في التأليف الشامل الذي يضم كل شيء والذي فيه ينبني العالم. لا زال علينا أن نشير إلى أمر: لإيضاح إنجاز التأليفات القصدية يتم تفضيل إيضاح التأليفات المتواصلة (مثلا تلك المتضمنة في الإدراك الموحد المنساب) كأرضية لإيضاح من درجة أعلى ينصب على التأليفات الخفية. أعطي كمثال مطابقة شيء مدرَك مع الشيء نفسه الذي نعيه في إعادة التذكر باعتباره ذلك الذي كان هنا سابقاً. إن إعادة التعرف، تأويلها انطلاقاً من إعادة التذكر المتواصل، التحليلات الأعمق الموازية المنصبة على هذه «الاعتقادات» التقائية، كل ذلك يقود إلى أبحاث صعبة.

هنا، وفي كل مجال آخر، لا يمكن أن نعالج إلا ما يمكن في البداية الإمساك به. ومع ذلك فإن ما قلناه يكفي لفهم أنه إذا ما وصلنا في موقف الإيبوخي إلى حد رؤية الذاتي المحض في سياقه الخاص المغلق على ذاته والخالص كقصدية، ثم إلى معرفته كوظيفة تقوم بتكوين معنى الوجود، فإن الاهتمام النظري ينمو أيضاً بسرعة ونقع من مرحلة إلى مرحلة في دهشة تتزايد باستمرار إزاء الوفرة التي لا يمكن الإحاطة بها لمشاكل العمل التي تظهر هنا وللاكتشافات المهمة التي يتعين القيام بها هنا. طبعاً ستضايقنا فوراً صعوبات فائقة [173] من أجل أن نحافظ على صفاء موقفنا الفكري ومن أجل أن نجد طريقنا في العالم المجهول الذي لا يمكن أن تفيدنا فيه كل المفاهيم وكل كيفيات التفكير والمناهج العلمية التي نشأت على أرضية العالم الطبيعي وبالنتيجة كل المفاهيم وكيفيات التفكير والمناهج المنطقية المنتمية للعلم الموضوعي، ومن أجل أن نحقق تفكيراً جديداً في نوعه ومع ذلك علمياً بالمنهج المطلوب هنا لكن الذي لا زال في طور التكوين عن طريق تلمس أول. إننا بالفعل أمام عالم كامل، إذا أمكننا أن نطابق النفس (psyché) عند هيراقليطس مع هذه الذاتية، فإن كلمته المشهورة: «لن تجد أبداً حدوداً للنفس، حتى لو قطعت

كل الطرق: إن أساسها عميق جداً» ستكون دون شك صحيحة بالنسبة لها. وبالفعل فإن كل «أساس» نبلغه يحيل بدوره إلى أسس، كل أفق يتم فتحه يوقظ آفاقاً جديدة، ومع ذلك فإن الكل اللامتناهي يتجه، في لانهائية حركته المنسابة، نحو وحدة للمعنى، لكن ذلك لا يعني أننا يمكن ببساطة أن نمسك به تماماً وأن نفهمه؛ بل إن امتدادات وأعماق هذا المعنى العام في كليته اللامتناهية تبلغ، بمجرد ما نتمكن إلى حد ما من الصورة الشاملة لتكوين المعنى، أبعاداً كلية: تنفتح مشاكل الكلية كمشاكل للعقل الشامل. لكن هذه المشاكل بعيدة عن المبتدئين، إنهم يبتدئون بإظهارات قليلة التماسك، ثم نتعلم بكيفية جد تدريجية أن نجد النظام المناسب لماهية العمل، وهو ما يعني أن نعطي الاعتبار لزوايا النظر الكبرى، التي يتم التعرف عليها في مسار الإظهارات والوصف فيما بعد بصفتها تحدِّد كل شيء. لا يمكن التعبير عنها هنا إلا في إشارات تقريبية.

§ 50. الترتيب الأول لكل مشاكل العمل تحت عناوين: أنا ـ أفكر ـ مفكَّراً

عندما يبتدئ الاهتمام بعالم العيش الذاتيـالنسبي، فإن ما يستولي بالطبع على انتباهنا في البداية هو التجلي والمتجلي، وسنبقى أيضاً في البداية في دائرة الحدسية، دائرة كيفيات التجربة. سنترك خارج الاعتبار كيفيات الوعي غير الحدسية وارتباطها الارتدادي بمُكنات (Vermöglichkeiten) الحدس. سنتقصى إذن التأليف الذي فيه تحمل التجلياتُ المتعددة «الكائنَ» بصفته «قطبَها الموضوعي»: ليس بصفته متضمنا فيها(*)، بل قصدياً من حيث إنه ما يكون كلُّ تجلٍّ من [174]

(*) متضمن في، قائم ضمن، محايث لـ (Reell): ينعت هوسرل ذلك العنصر من المعيش القصدي الذي نجده عند التأمل الانعكاسي كمكون لذلك المعيش بأنه (reell) بمعنى =

التجليات حسب كيفيته تجلياً **له**. أي مثلاً الشيء الذي يكون في التأليف المنسجم للوحدة هو هذا الشيء الواحد الذي يُظهر ذاتَه في كل مرة جانباً بعد جانب، والذي يبسط من خلال خصائصه (التي تقدم ذاتها في منظورات مختلفة) وجودَه المتطابق. وبتعبير القصدية فإن كل ما تتم تجربته مباشرة باعتباره «هذا القائم هنا(*)»، باعتباره شيئاً هو مؤشر على كيفيات ظهوره التي تصبح، في نظر انعكاسي، قابلة للحدس (وقابلة للتجربة حسب كيفيتها الخاصة). في الاعتبارات التي أجريناها هنا تحدثنا بالطبع أيضاً عن الأنا بشكل جانبي، لكنه يتطلب أخيراً حقه في أن يصبح تيمة خاصة ثم شاملة جداً، وذلك بصفته **المنجِز المتطابق** حسب كيفيته **لكل الصلاحيات**، بصفته الأنا الذي يقصد، والذي يتجه في تغير كيفيات الظهور المتعددة الطبقات «عبرها» إلى قطب الوحدة، أي يتجه نحو الهدف الذي يسعى إليه انطلاقاً من ذاته (نحو مقصده)، الهدف الذي يقصده مسبقاً بكيفية متميزة وواضحة كثيراً أو قليلاً، بصفته الأنا الذي يمتلئ في وجوده وصيرورته من طور لآخر محققاً قصده. ينتمي لذلك في الوقت نفسه أن الأنا ـ **كقطب أنوي** (Ichpol) ـ يشتغل باستمرار كمحتفظ، بحيث إنه عند تأويله الفعال للموضوع في خصائصه (في كيفيات وجوده الخاصة التي تمثل خصوصيته) لا يترك ما تم تأويله كل مرة بكيفية أصلية في مسار الإدراك ينزلق إلى العدم، بل يبقى محتفظاً به، وإن كان غير مدرَك، في قبضته القصدية. كل شيء يتمركز في القطب

= أنه متضمن في ذلك المعيش، قائم فيه، محايث له كلحظة من لحظاته. عند دراسة المعيشات القصدية يجب التمييز بين مكوناتها القائمة ضمنها ومعالقاتها القصدية التي لا تكون قائمة في هذا المعيش ذاته رغم أنه يرتبط بها قصدياً.

(*) هذا الشيء الفردي القائم هنا (dies da). يتجنب هوسرل استعمال مفهوم الفرد (Individuum) لأنه يتضمن عدم قابلية التقسيم. الكتاب الأول من كتاب **الأفكار**، 14.

الأنوي، بما في ذلك تعديل جهات اليقين من الوجود، «تشطيب» اليقين بتحويله إلى مظهر، الاتجاه نحو الحسم في ما ليس يقينياً، في الشك. . .إلخ. ومن جهة أخرى تأتي نحو القطب الأنوي **التأثيرات**، إنها تجذب الأنا بإلحاح قليل أو كثير، تحفزه أحياناً على أن يلتفت إليها في فاعلية حقة. هذه وغيرها إشارات إلى تحليلات عميقة خاصة للأنا بصفته قطباً أنوياً.

وهكذا لدينا بتعبير ديكارت ثلاثة عناوين: الأنا ـ فعل التفكير ـ المفكَّر. قطبُ الأنا (وما يخصه في هويته)، الذاتي كتجلٍ في ترابط تأليفي، وأقطابُ الموضوعات. هذه تمثل في تحليلاتنا اتجاهات مختلفة للنظر، وتوازيها كيفيات مختلفة للقصدية كعنوان عام: [175] الاتجاه نحو شيء ما، تجلي شيء ما، وشيءٌ ما له طابع موضوعي **بصفته** ما يمثل في تجلياته وحدة وما يتجه نحوه، عبر هذه الأخيرة، القصد المنبعث من القطب الأنوي. رغم أننا لا يمكن أن نفصم هذه العناوين عن بعضها البعض فإنه يجب كل مرة تقصي إحداها لفترة ما، وذلك بالمحافظة على نظامها في اتجاه معاكس للاتجاه الذي يوحي به التصور الديكارتي. في المقام الأول هناك عالم العيش المعطى ببساطة، وذلك في البداية كما يعطي ذاته في الإدراك بصفته «عادياً»، موجوداً بكيفية بسيطة في يقين محض من الوجود (أي دون شك) دون انقطاع. مع إنشاء اتجاه الاهتمام الجديد وبالنتيجة في الإيبوخي الصارم يصبح عالم العيش العنوان القصدي الأول، يصبح **مؤشراً**، **خيطاً موجِّهاً** للتساؤل الارتدادي عن تعدديات كيفيات الظهور وبنياتها القصدية. يقود اتجاه جديد للاهتمام في الدرجة الانعكاسية الثانية إلى القطب الأنوي وما يخص هويته. نشير هنا فقط كأمر أهم إلى ما هو أعم في صورته ـ إلى التزمين الخاص به كأنا له ديمومة يبني ذاته في كيفياته الزمانية: الأنا نفسه، الحاضر الآن بكيفية فعلية

هو في كل ماض ينتمي له آخر بكيفية ما، أي إنه بالذات ما كان وما ليس هو الآن، ومع ذلك فهو في استمرارية زمنه الأنا الواحد ذاته الذي يكون وكان والذي له مستقبل أمامه. يستطيع الأنا الحالي الفعلي، بصفته متزمناً، أن يتواصل مع أناه الماضي الذي ليس هو بالذات الأنا الحالي، وأن يدخل في حوار معه، أن يوجه له نقداً كما يوجهه لآخرين.

إلا أن كل شيء يتعقد بمجرد ما ننتبه إلى أن الذاتية ليست ما هي، ليست أنا يلعب دور البناء، إلا في الذاتية المشتركة. وهذا يعني بالنسبة لزاوية «الأنا» تيمات جديدة متعلقة نوعياً بتأليف الأنا والأنا الآخر (كل واحد كأنا محض)، تأليف أناـأنت وكذلك، لكن بكيفية أعقد، تأليف النحن. نوجد هنا أيضاً بكيفية ما أمام تزمين، أي تزمين لتآني أقطاب الأنا أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، لتكوين الأفق الشخصي (الأنوي المحض) الذي يعي كل أنا ذاته فيه. إنها الهيئة الاجتماعية الشاملة (وبهذا المعنى «الإنسانية»)، «كمكان» لكل الذوات الأنوية. لكن تأليف الذاتية المشتركة يمس بالطبع كل شيء: إن عالم العيش بالنسبة للجميع المتطابق بين الذوات يلعب دور «مؤشر» قصدي بالنسبة لتعدديات الظهور التي تكون، بترابطها في تأليف مشترك بين الذوات، هي ما من خلاله تتوجه كل الذوات [176] الأنوية (وليس كل واحد فقط عبر تعددياته الخاصة به كفرد) نحو العالم المشترك وأشيائه كحقل لكل الأنشطة المترابطة في النحن العام. . .إلخ.

§ 51. مهمة إنشاء «أنطولوجيا عالم العيش»

لكن في كل ذلك يسود، وهذا ما يتيح إمكانية العلمية والوصف والحقيقة الفنومينولوجيّة ـ الترنسندنتالية، نمطية راسخة هي، كما قيل سابقاً، نمطية ماهوية يجب الإحاطة به منهجياً كقبلية خالصة. الأمر

الغريب هنا والمهم جداً من الناحية الفلسفية هو أن هذا يصح أيضاً بالنسبة للعنوان الأول من عناويننا، بالنسبة لعالم العيش الذي ينبني عبر كل النسبيات كوحدة، كمجال لموضوعات عالم العيش. كان يمكن في الحقيقة أن يصبح دون أي اهتمام ترنسندنتالي، أي في «الموقف الطبيعي» (وبتعبير الفلسفة الترنسندنتالية في الموقف الساذج السابق للإيبوخي)، تيمة لعلم خاص، لأنطولوجيا عالم العيش كعالم محض للتجربة (أي كعالم قابل للحدس في تجربة حدسية فعلية وممكنة موحدة ومتواصلة في انسجام). ونحن بدورنا الذين أنجزنا لحد الآن تمعناتنا النسقية دائماً في الموقف المتغير للإيبوخي الترنسندنتالي يمكن من جديد في كل حين أن نستعيد الموقف الطبيعي، وأن نسأل في هذا الموقف عن البنيات اللامتغيرة لعالم العيش.

إن العالم الذي تجري فيه الحياة الذي يستقبل في ذاته ببساطة كل التشكيلات العملية (بما فيها تشكيلات العلوم الموضوعية كوقائع ثقافية، رغم الامتناع عن المشاركة في اهتماماتها) يرتبط طبعاً في التغير الدائم لنسبياته بالذاتية. لكن مهما تغير ومهما تم تصحيحه، فإنه يحتفظ بنمطيته التي لها قوانين ماهوية والتي تبقى كلُّ حياة، وبالنتيجة كل علم، مقيدةً بها من حيث أنه «أرضيتها». وهكذا فله أيضاً أنطولوجيا(*) يتعين استخلاصها في بداهة محضة.

سبق أن تكلمنا عن إمكانية وأهمية أنطولوجيا عالم العيش هذه على الأرضية الطبيعية، أي خارج أفق الاهتمام الترنسندنتالي، [177] وسنتكلم عن ذلك في سياق آخر. يجب أن ننتبه بكيفية صارمة إلى أن المعنى الخاص لهذه «الأنطولوجيا» كعلم قبلي يتعارض بشكل

(*) بصدد مفهوم الأنطولوجيا عند هوسرل، انظر الهامش (*) ص 228.

حاد مع المعنى التقليدي للأنطولوجيا. إن الفلسفة الحديثة في علومها الموضوعية، وهذا ما لا يحق لنا أبداً أن نتجاهله، خاضعة لتوجيهِ مفهومٍ تركيبي(*) لعالم حقيقي في ذاته، عالم يركَّب نظرياً في صورة رياضيَة على الأقل بالنسبة للطبيعة. ولذلك فإن مفهومها للعلم القبلي، وأخيراً للرياضيات الشاملة (المنطق، اللوجستيقا) لا يمكن أن يتوفر على مرتبة بداهة فعلية، أي بداهة ماهوية مستمَدة من عطاء ذاتي (من حدس مجرِّب) مباشر، أي على المرتبة التي يحلو لها أن تدعيها لذاتها.

إذا عدنا بعد هذا التذكير إلى الموقف الترنسندنتالي، إلى الإيبوخي، فإن عالم العيش سيتحول في سياقنا الفلسفي الترنسندنتالي إلى مجرد «ظاهرة» ترنسندنتالية. إنه يبقى في ماهيته الخاصة ما كان، لكنه يتبين الآن، إذا جاز التعبير، مجرد «مكوِّن» في الذاتية الترنسندنتالية العينية، وبموازاة مع ذلك تتبين قبليته «كطبقة» في القبلية الشاملة المنتمية للمستوى الترنسندنتالي. إن الألفاظ القادمة من العالم الطبيعي مثل «مكوِّن» و«طبقة» خطيرة طبعاً، ولذلك يجب اعتبارها في التغيير الضروري لمعناها. يمكننا داخل الإيبوخي أن نوجه نظرنا بكيفية متواصلة نحو عالم العيش هذا فقط، وبالنتيجة نحو الصور القبلية لماهيته؛ ومن جهة أخرى، في اتجاهات موازية للنظر، نحو المعالقات التي تبني «أشياءه» أو صور أشيائه، أي نحو تعدديات كيفيات العطاء وصورها الماهوية الموازية. ثم أيضاً نحو الذوات والذوات الجماعية المشتغلة في كل ذلك، نحو الصور الماهوية الأنوية المنتمية لها. في تبادل هذه المواقف الجزئية المؤسَّسة في

(*) تركيبي (konstruktiv): أي ليس قائماً على تجربة أصلية حدسية، بل على بناء نظري.

بعضها البعض، حيث يكون الموقف المتجه نحو ظواهر عالم العيش من حيث هي المنطلق، أي من حيث هي خيط موجه ترنسندنتالي، في خدمة المواقف الموازية الأعلى درجة، تتحقق مهمة البحث الشاملة المنوطة بالإرجاع الترنسندنتالي.

[178] § 52. ظهور التباسات لها طابع المفارقة. ضرورة القيام بتمعنات جذرية جديدة

إن النظرة الإجمالية الأولى إلى مشكلة التعالق الخالصة التي فتحها لنا انتقالنا من موقف الحياة في الاهتمام الطبيعي بالعالم إلى موقف الملاحظ «غير المهتم» أظهرت، وإن في سذاجة معينة وبالنتيجة بكيفية مؤقتة، وفرة من المعارف جد غريبة كما هو واضح، ستؤدي عند تأمينها المنهجي الكامل إلى إعادة صياغة جذرية لنظرنا كله للعالم. لغرض هذا التأمين نحتاج الآن إلى تمعن حول أرضية الافتراضات المسبقة الأخيرة، تلك الأرضية التي تتجذر فيها هذه المشكلة بأسرها والتي منها إذن تستمد قراراتُها النظرية في نهاية التحليل معناها. لكننا هنا سرعان ما نقع في صعوبات كبرى وفي مفارقات غير منتظرة وفي البداية غير قابلة للحل تضع مشروعنا كله موضع سؤال، وذلك بالرغم من البداهات التي تقدم ذاتها لنا والتي لا يمكن أن نتخلى عنها هكذا ببساطة. ربما كان السؤال الارتدادي الجديد عن أرضية **هذه** المعارف (في مقابل السؤال الارتدادي عن أرضية المعارف الموضوعية) هو ما يقود إلى إظهار معناها الحقيقي وحصره بكيفية ملائمة. كان لدينا دائماً في تيمة التعالق العالمُ والإنسانيةُ بصفتها الذاتية التي تحقق قصدياً في اجتماعها إنجاز صلاحية العالم. إن الإيبوخي الذي قمنا به (الذي يحدد التيمة الحالية) يوصد أمامنا كل الحياة الطبيعية في العالم وكل اهتماماتها المنتمية للعالم. لقد منحنا موقعاً فوقها. فهو يحظر علينا كلَّ اهتمام

بوجود العالم، بوجوده الفعلي أو عدم وجوده، وبالنتيجة كلَّ اهتمام يتوجه نظرياً نحو معرفة العالم، لكن أيضاً كلَّ اهتمام عملي بالمعنى المعتاد باعتبار أنه يتقيد بالافتراضات المسبقة التي تضعها حقائقه الظرفية؛ ولا يهم هذا الحظر ممارسة اهتماماتنا الخاصة نحن أنفسنا (المتفلسفين) فقط، بل كذلك كل مشاركة في اهتمامات الناس الذين يتعايشون معنا، لأننا بذلك نكون أيضاً مهتمين بصفة غير مباشرة بالوجود الواقعي. لا ينبغي أبداً أن تدخل في دائرة علميتنا، سواء كمقدمة أو كنتيجة، أي حقيقة موضوعية، سواء بالمعنى قبل العلمي أو العلمي، وبالنتيجة أي ملاحظة بصدد الوجود الموضوعي. وهنا قد [179] يمكن أن تكمن **صعوبة أولى**. ألا نمارس نحن أيضاً العلم، وألا نسجل حقائق عن الوجود الحقيقي؟ وألا يؤدي ذلك إلى الطريق الخطير للحقيقة المزدوجة؟ هل يمكن أن توجد بجانب الحقيقة الموضوعية حقيقة ثانية هي الحقيقة الذاتية؟ الجواب طبعاً هو: إن نتيجةَ البحث في الإيبوخي بالذات الغريبةَ لكن البداهية، والتي يجب من خلال تمعننا الحالي إيضاحها إيضاحاً أخيراً، هي أن الحياة الموضوعية الطبيعية في العالم ليست سوى كيفية خاصة للحياة التي تبني باستمرار العالم، للحياة الترنسندنتالية بحيث إن الذاتية الترنسندنتالية في عيشها المباشر بهذه الكيفية لا تكون واعية بالآفاق البانية ولا يمكن أبداً أن تفطن إليها. إنها تعيش، إذا جاز التعبير، «مولوعة» بأقطاب الوحدة دون أن تفطن إلى التعدديات البانية المنتمية لها ماهويّاً والتي يحتاج إدراكها إلى تغيير كامل في الموقف وإلى التأمل الانعكاسي. الحقيقة الموضوعية تنتمي فقط إلى موقف الحياة الطبيعية ـ البشرية في العالم. وهي تنشأ أصلياً عن حاجة الممارسة البشرية إلى تأمين ما هو معطى ببساطة ككائن (قطب الموضوع الذي نستبقه في يقين للوجود بصفته ثابتاً) إزاء التعديلات الممكنة لجهة ليقين. في الموقف المتغير للإيبوخي لا نفقد أي شيء، لا نفقد شيئاً

من كل مهام وغايات الحياة في العالم، وبالنتيجة لا نفقد شيئاً من غايات المعرفة. إلا أننا نُظهر المعالقات الذاتية الماهوية لكل شيء، تلك المعالقات التي بفضلها يتبين معنى الوجود الحقيقي لكل ما هو موضوعي وبالنتيجة لكل الحقيقة الموضوعية. الفلسفة كعلم شامل **موضوعي** ـ وكل فلسفة التقليد القديم كانت كذلك ـ ليست مثلها مثل كل العلوم الوضعية، أبداً علماً شاملاً. إنها لا تُدخل إلى مجال بحثها إلا أقطاب الموضوعات المبنية، وتبقى عمياء إزاء الوجود والحياة الكاملة العينية التي تبني تلك الأقطاب ترنسندنتالياً. لكننا، كما قيل، نتشبث بذلك كحقيقة، والمهم هو أن ننجز توضيحاً أخيراً لمعناها.

هناك صعوبة أخرى تطفو إلى السطح. يظهر أن الإيبوخي إزاء كل الاهتمامات الحياتية البشرية الطبيعية هو إعراض تام عنها (وبالمناسبة هذا هو سوءُ فهم الإيبوخي الترنسندنتالي المعتادُ جداً). [180] لكن لو كان هذا هو المقصود لما كان هناك بحث ترنسندنتالي. إذ كيف يمكن أن نجعل الإدراك والمدرَك، والتذكر والمتذكَّر، والموضوعي وتأكيد الموضوعي من كل نوع وضمن ذلك الفن، والعلم، والفلسفة تيمة ترنسندنتالية دون أن نعيش ذلك من خلال أمثلة، بل وفي بداهة كاملة؟ هكذا الأمر بالفعل. يجب إذن بكيفية ما على الفيلسوف أيضاً في الإيبوخي أن «يعيش طبيعياً» الحياة الطبيعية، ومع ذلك فإن الإيبوخي يحدث اختلافاً شديداً بتغييره كيفيةَ التيمة كلِّها ثم بعد ذلك بإعادة صياغة هدف المعرفة في كامل معنى وجوده. خلال الحياة الطبيعية البسيطة تبلغ كل الغايات **منتهاها** في «ال ـ "عالم وتبلغ كل معرفة **منتهاها** في الكائن الفعلي الذي يؤكده الإثبات. العالم هو المجال المفتوح، أفق كل «منتهى»، الحقل الشامل للكائن، الذي تفترضه مسبقاً كل ممارسة وتغنيه دائماً من

جديد بنتائجها. وهكذا فالعالم هو مجموع ما يمكن إثباته تلقائياً، إنه «هنا» انطلاقاً من القصد وهو أرضية لكل قصد جديد للكائن: الكائن «بالفعل». لكننا في الإيبوخي نعود إلى **الذاتية** القاصدة في المقام الأخير التي تمتلك مسبقاً انطلاقاً من قصود وتحقيقات قديمة نتائج، التي تمتلك سلفاً العالم، كما نعود إلى الكيفيات التي بها تمتلك في «منهجيتها» الخفية ـ الداخلية العالمَ، وبها سبق أن «أنجزته» وتستمر في تشكيله. إن اهتمام الفنومينولوجيّ لا يستهدف العالم الجاهز ولا الفعل المتعمد الموجود فيه خارجياً الذي هو ذاته «مبني». كل نوع من الممارسة ينجزه الفنومينولوجيّ فعلياً أو يتفهمه، لكن «النهاية» التي تحققها هذه الممارسة لا تمثل بالنسبة له نهاية يبلغ فيها منتهاه. بل إنه عندما يجعل من هذا الانتهاء بالذات بما هو كذلك، من هذه الحياة المباشرة في العالم باتجاه أهداف تمثل منتهاها، تيمةً خاصة من زاوية الذاتي الذي يسود فيها، يتحول بالنسبة له المعنى الساذج لوجود العالم عموماً إلى معنى «قطب نسقي للذاتية الترنسندنتالية» التي «تمتلك» العالم والوقائع التي فيه، كما تمتلك أيضاً أقطاباً تبنيها. جلي أن هذا يختلف أساساً عن تغيير «الأهداف الأخيرة» إلى «وسائل»، إلى مقدمات لغايات جديدة في العالم، فهذا التغيير يبقى قائماً في العالم ذاته.

[181] ما قيل هنا يفترض أن نكون قد بلغنا وضوحاً كاملاً بصدد كيفية تأويلنا داخل الإيبوخي للحياة القصدية كحياة منجِزة وأن نكون أولاً قد اقتنعنا بأنه في الإدراك الأكثر بساطة، وبالنتيجة في كل وعي يتوفر فيه الكائن مباشرة ببساطة على صلاحية الوجود، يكمن سلفاً قصد يتحقق في انسجام صلاحيات للوجود (صلاحيات كيفيات عطاء الكائن) تتجدد دائماً، ويتحقق حدسياً بصفته «هو ذاته». مهما كانت التعديلات التي تعرفها القصدية، انطلاقاً من إظهارها الأول في

الكيفيات الفعلية للتوجه نحو الموضوعات، فإنها جميعا في نهاية المطاف أشكال تعديلية للإنجازات الأنوية.

الصعوبة الثالثة هي أننا لا يمكن أن نعرف مسبقاً كيف ينبغي في الإيبوخي أن نعالج وصفياً «النهر الهيراقليطي» للحياة البانية في وقائعيتها (Faktizität) الفردية. إن ما يوجهنا هنا هو الفرق المألوف في العلم الموضوعي بالعالم بين العلوم الوصفية التي تقوم على أساس التجربة بوصف الوجود الواقعي وتصنيفه ووضع عموميات استقرائية داخل التجربة (Empirie) الحدسية، من أجل تثبيته بهذه الكيفية بالنسبة لكل شخص يعيش في التجربة نفسه ـ في مقابل علوم القوانين، علوم العموميات اللامشروطة. على أنه مهما كان أمر هذا الفرق الموضوعي، فإنه لا يطرح بالنسبة لنا أي صعوبة حقة، لأنه سيكون من غير المشروع أن نضع انطلاقاً من المستوى الموضوعي مطالب أمام المستوى الترنسندنتالي. لكن يبقى صحيحاً أنه لا يمكن أن يوجد مثيل لعلم تجريبي بالوقائع، أي لعلم «وصفي» بالوجود والحياة الترنسندنتاليين كعلم استقرائي على أساس التجربة المحضة ويقوم بتسجيل التعالقات الترنسندنتالية **الفردية** في كيفية ظهورها واختفائها واقعياً (faktisch). إن الفيلسوف الفرد ذاته لا يمكن في الإيبوخي أن يمسك انطلاقاً من ذاته بشيء من هذه الحياة المنسابة التي لا يمكن الإمساك بها وأن يكرره بمضمون يبقى هو ذاته وأن يكون متيقناً من واقعيته الفردية(*) وكيفية وجوده بحيث يتمكن من أن يصفه في قضايا راسخة، وأن يوثقه إذا جاز التعبير (ولو أيضاً لشخصه فقط). لكن الوقائعية العينية الممتلئة للذاتية الترنسندنتالية [182] الشاملة هي مع ذلك قابلة للتناول علمياً في معنى آخر سليم، وذلك

(*) صفة الشيء الفردي القائم هنا (Diesheit).

بالذات بحيث يمكن ويجب فعلياً طرح المهمة الكبرى في منهج ماهوي: بحث الصورة الماهوية للإنجازات الترنسندنتالية من كل نمط من الإنجازات الفردية والإنجازات الذاتية المشتركة، أي الصورة الماهوية الكلية للذاتية المنجزة ترنسندنتالياً، في كل أشكالها الاجتماعية. إن المعطى الواقعي (Faktum) لا يقبل التحديد هنا إلا كمعطى منتم لماهيته وإلا **من خلال** ماهيته، ولا يمكن بأي وجه تسجيله تجريبياً بمعنى مماثل لما هو عليه الأمر في مجال الموضوعية بفضل تجربة استقرائية(*).

§ 53. مفارقة الذاتية البشرية من حيث إنها في الوقت نفسه ذات للعالم وموضوع فيه

لكن تواجهنا الآن صعوبة جدية بالفعل تمس بمهمتنا كلها وبمعنى نتائجها كما تفرض بالفعل إعادة صياغتهما معاً. بمقتضى منهجنا الحالي، أي الإيبوخي، يتحول كل ما هو موضوعي إلى ذاتي. جلي أن ذلك لا يمكن أن يعني أننا نضع بواسطته العالم الموجود مقابل التمثل البشري للعالم ونسأل على أرضية العالم الموجود بالفعل تلقائياً عن الذاتي، أي عن العمليات النفسية للبشر التي بواسطتها يحصلون على تجربة للعالم، على آراء يومية أو علمية عن العالم، على «صور العالم» الحسية أو الفكرية. إن علميتنا ليست علمية السيكولوجيين. إذ بفضل الإيبوخي الجذري تم تعطيل كل اهتمام بالوجود الفعلي للعالم أو لاوجوده (في كل الجهات، أي أيضاً بإمكانيته وقابليته للتصور وللحسم وما إلى ذلك). وهكذا فإنه لا مجال هنا أيضاً للحديث عن السيكولوجيا العلمية وأسئلتها. إن العالم

(*) بصدد المعطى والماهية، انظر الهامش (**) ص 260.

الذي تفترض هذه الأخيرة تلقائياً وجوده الفعلي يمثل بالنسبة لها الأرضية؛ والإيبوخي قد سلب منا بالذات هذه الأرضية. في الموقف التعالقي الخالص الذي يحققه يصبح العالم، يصبح الموضوعي، هو نفسه ذاتياً من نوع خاص. وحتى «الذاتي» يتخذ في هذا الموقف بكيفية مفارِقة (paradox) طابعاً نسبياً، وذلك حسب الكيفية الآتية. هذا العالم (الذي يسمى عند تغيير الموقف «ظاهرة ترنسندنتالية») [183] يؤخذ منذ البدء كمجرد معالق للتجليات والاعتقادات الذاتية، للأفعال والقدرات الذاتية التي فيها يتوفر دائماً على وحدة معناه المتغير ويحصل عليه دائماً من جديد. عندما نطرح السؤال الارتدادى انطلاقاً من العالم (الذي نعتبر مسبقاً كيفية وجوده كمجرد وحدة للمعنى) عن الصور الماهوية لهذه «التجليات والاعتقادات المتعلقة» به، فإن هذه تعتبر «كيفيات عطائه الذاتية». ثم عندما تصبح الأقطاب الأنوية وكل ما هو فيها أنوي نوعياً، في تأمل انعكاسي وسؤال ارتدادي جديدين، تيمة للبحث الماهوي، فإنها تسمى الآن في معنى جديد وأعلى ذاتيَّ العالم وكذلك كيفيات ظهوره. لكن المفهوم العام للذاتي يشمل في الإيبوخي كل ذلك، والقطب الأنوي وكلية الأقطاب الأنوية، وتعدديات الظهور، وأقطاب الموضوعات وكلية أقطاب الموضوعات.

لكن هنا بالضبط تكمن الصعوبة. جلي أن الذاتية المشتركة الشاملة التي تنحل فيها كل موضوعية وينحل فيها كل كائن عموماً، لا يمكن أن تكون إلا البشرية التي تمثل ـ بكيفية لا يمكن إنكارها ـ جزءاً من العالم. كيف يمكن أن يبني جزءٌ من العالم، ذاتيتَه البشرية، والعالمَ بأكمله، وأن يبنيه كتشكيلة قصدية له؟ العالم هو تشكيلة للترابط الشامل للذاتية المنجِزة قصدياً سبق أن تكونت ولا زالت في صيرورة مستمرة، فكيف تكون مع ذلك الذوات المنجِزة في تعايشها هي ذاتها مجرد تشكيلة جزئية للإنجاز بأكمله؟

إن الذات كجزء من العالم تبتلع، إذا صح التعبير، العالم بأسره، وبالنتيجة تبتلع نفسها هي أيضاً. أي خُلف. أم أن الأمر يتعلق بمفارقة قابلة للحل على نحو معقول، بل وضرورية، أي تنبثق ضرورة من التوتر الدائم بين قوة تلقائية الموقف الموضوعي الطبيعي (قوة **الحس المشترك** وموقف «الملاحظ غير المهتم» الذي يقابله؟ طبعاً من الصعب تماماً تنفيذ هذا الموقف الأخير جذرياً، لأنه مهدد دائماً بسوء الفهم. وفوق ذلك فالفنومينولوجيّ لا يتوفر أبداً بمجرد إنجاز الإيبوخي على أفق مشاريع جديدة ممكنة تلقائياً؛ فلا يوجد أمامه مباشرة حقل ترنسندنتالي للعمل مشكَّل مسبقاً في نمطية تلقائية. إن العالم هو المجال الوحيد لتلقائيات معطاة مسبقاً. والفنومينولوجي يعيش منذ البداية في مفارقة تتمثل في أن عليه أن يأخذ [184] التلقائي على أنه موضع سؤال، على أنه يحمل لغزاً، وأن لا يهتم من الآن فصاعداً بتيمة علمية أخرى غير تحويل التلقائية الشاملة لوجود العالم ـ أكبر الألغاز بالنسبة له ـ إلى أمر مفهوم. إذا كانت المفارقة التي بسطناها منذ قليل غير قابلة للحل، فهذا سوف يعني أنه من غير الممكن إطلاقاً تنفيذ إيبوخي شامل وجذري فعلياً بغرض الوصول إلى علم يتقيد به بصرامة. لو كان عدم الاهتمام والإيبوخي يعنيان بالنسبة لنا ما يعنيانه بالنسبة للسيكولوجي، حيث لا يصدمان أحداً باعتبار أنهما يتحركان على أرضية العالم، لتم اختزال ما يعتبر على أساس بداهاتنا راسخاً بالفعل إلى بداهات ماهوية موضوعية ـ سيكولوجية ولو من أسلوب جديد. لكن هل يمكن أن نرضى بذلك، هل يمكن أن نكتفي بمجرد تسجيل أن الناس **ذوات للعالم** (العالم الذي يعون أنه عالمهم) وفي نفس الوقت موضوعات في هذا العالم؟ هل يمكن أن نكتفي كعلماء بالقول بأن الإله خلق العالم وخلق بشراً فيه وأنه وهبهم الوعي، والعقل، أي مُكنة (Vermöglichkeit) المعرفة، وعلى رأسها المعرفة العلمية؟ قد يكون ذلك في السذاجة التي تنتمي لماهية الدين

الوضعي حقيقة غير مشكوك فيها وقد يبقى حقيقة على الدوام، رغم أن الفيلسوف لا يمكن أن يبقى عند هذه السذاجة. إن لغز الخلق مثل لغز الإله ذاته هو جزء ماهوي من الدين الوضعي. أما بالنسبة للفيلسوف فإنه يكمن في ذلك كما يكمن في الكلام عن «ذاتية **في** العالم كموضوع» تكون في الوقت نفسه «ذاتاً واعية **للعالم**» سؤال نظري ضروري، هو فهم كيف يكون ذلك ممكناً. إن الإيبوخي، إذ يهيئ لنا موقفاً **فوق** تعالق الذات ـ الموضوع المنتمي للعالم، وبالنتيجة موقفاً متجهاً نحو **التعالق الترنسندنتالي الذات ـ الموضوع**، يقودنا إلى أن نعرف في تمعن ذاتي أن العالم الذي هو من أجلنا، الذي هو في كيفية وجوده وفي وجوده عالمنا، يستمد معنى وجوده كلية من حياتنا القصدية في نمطية قبلية للإنجازات يمكن إظهارها ـ أقول يمكن إظهارها لا تركيبها حجاجياً أو اختلاقها في تفكير أسطوري.

[185] لن نتغلب على ذلك وعلى الصعوبات العميقة التي تكمن هنا إذا غضضنا الطرف عنها بسرعةٍ وتملصنا من عناء الأسئلة الارتدادية والأبحاث المتواصلة؛ أو إذا ما استنجدنا بحجج من ورشات الفلاسفة السابقين مثل أرسطو أو توما الأكويني، ومارسنا لعباً منطقياً بالحجاجات والتفنيدات. في الإيبوخي لا يعتبر المنطقُ وكلٌّ قبلية وكلُّ برهان فلسفي من أسلوب قديم جليل سلاحاً فعالاً، بل سذاجة يجب أن تخضع هي ذاتها للإيبوخي مثل كل علمية موضوعية. ومن جهة أخرى، فإن ما يميز ماهية الفلسفة المبتدئة في هذه الجذرية الفنومينولوجيّة ـ الترنسندنتالية هو أنها، كما قيل سابقاً، لا تتوفر مسبقاً، على خلاف الفلسفة الموضوعية، على أرضية جاهزة من الاعتقادات التلقائية، بل تقصي مبدئياً أي أرضية من معنى مشابه (ولو كان مختلفاً). يجب إذن أن تبتدئ أولاً دون أرضية. لكنها سرعان ما تصبح قادرة على أن تهيئ لذاتها أرضية انطلاقاً من قوتها الخاصة، وذلك عندما تتمكن، في تمعن ذاتي أصلي، من العالم الذي تحول

إلى ظاهرة أو إلى كلية من الظواهر. إن مسارها في البداية هو بالضرورة مسار يجرب ويفكر في بداهة ساذجة مشابه لما تم إنجازه سابقاً في مخطط تقريبي. ليس لهذه الفلسفة مسبقاً منطق وميثودولوجيا مسكوكين، ولا يمكن أن تبلغ منهجها، بل ومعنى إنجازاتها، إلا في تمعنات ذاتية تتجدد باستمرار. إن قدَرها (وهذا ما سيفهم بالطبع فيما بعد كضرورة ماهوية) هو الوقوع المتجدد على الدوام في مفارقات تنحدر من آفاق لم يُسأل عنها، بل ولم يتم الانتباه إليها، تفصح عن ذاتها من حيث إنها تشارك في الاشتغال أولاً عبر أشكال لعدم الفهم.

§ 54. حل المفارقة

أ) نحن كبشر ونحن كذوات مشتغلة ـ منجزة في المقام الأخير

ما شأن سؤالنا المطروح الآن عن البشرية كذاتية تبني العالم ومع ذلك تندرج هي ذاتها في العالم؟ اتجه اهتمامنا في سذاجة نهجنا الأول إلى آفاق الاكتشافات المدهشة التي انفتحت دائماً من جديد، [186] وذلك في اتجاه للنظر، هو الأول بالطبيعة، نحو تعالق الدرجة الانعكاسية الأولى: قطب الموضوع ـ كيفية العطاء (كيفية الظهور في المعنى الأعم)، وتمسكنا في البداية كلية بهذا الاتجاه. صحيح أننا أشرنا إلى الأنا كتيمة للدرجة الانعكاسية الأعلى، لكننا بسبب نهجنا التحليلي ـ الوصفي الحذِر الذي يفضل طبعاً السياقات الأقرب، لم نوفه حقه كاملاً. إذ إن أعماق وجوده كمشتغل لن تثير اهتمامنا بالذات إلا فيما بعد. وفي علاقة مع ذلك غابت ظاهرة تغير دلالة «الأنا» ـ كما أقول الآن أنا ـ إلى «أنات أخرى»، إلى «نحن جميعاً»، نحن مع «الأنات» المتعددة التي أكون فيها أنا مجرد أنا «واحد». غاب إذن مشكل بناء الذاتية المشتركة، من حيث هي نحن ـ جميعاً،

انطلاقاً مني أنا، بل «فيَّ» أنا. هذه مشاكل لم تعلن عن ذاتها في الطريق الذي تركنا أنفسنا نلجه ونواصله. لكنها ستفرض علينا من الآن الانتباه إليها. لقد صرنا نحس بشكل حاد بضرورة أن نتوقف الآن، وأن ندخل في تمعن ذاتي، وذلك بفعل السؤال الذي ظهر أخيراً والذي لا يمكن تجنبه: من نحن من حيث إننا الذوات التي تقوم بإنجاز معنى وصلاحية البناء الشامل، نحن الذين نبني في اجتماعنا العالمَ كقطب نسقي، أي كتشكيلة قصدية للحياة الجماعية؟ هل تعني نحن في هذا المقام «نحن البشر»، البشر في المعنى الطبيعي - الموضوعي، أي ككائنات واقعية تنتمي للعالم؟ لكن أليست هذه الكائنات الواقعية هي ذاتها «ظواهر»، وبالنتيجة هي ذاتها أقطاب موضوعية وتيمات للسؤال الارتدادي عن القصديات التعالقية التي تُعتبَر هذه الأقطابُ أقطابَها والتي من اشتغالها تستمد وسبق أن استمدت معنى وجودها؟

يجب طبعاً الجواب بالإيجاب. بالفعل، يمكننا أن نظهر فعلياً التكوين المؤسِّس لمعناها، مثلما نقوم بذلك بالنسبة لكل المقولات القطاعية المتعلقة بالعالم ولكل الأنماط الأونطيقية الماهوية، بشرط أن نتقدم بدرجة كافية في منهج طرح الأسئلة المناسبة. يتعلق الأمر هنا بأسئلة ارتدادية تنطلق من البشر الواقعيين نحو «كيفيات عطائهم»، كيفياتهم «للظهور»، وفي البداية إدراكياً، أي في كيفية العطاء الذاتي الأصلي، مع كيفيات الإثبات المنسجم والتصحيح، كيفيات تعيين الهوية في إعادة التعرف على الشخص بصفته هو هذا الشخص البشري ذاته، المعروف لدينا «شخصياً» من وقت سابق، هو ذاته [187] الذي يتكلم عنه الآخرون الذين تعرفوا هم أنفسهم عليه، . . .إلخ. يجب إذن تحويل الاعتقاد التلقائي: «هنا يوجد إنسان في هذا المحيط الاجتماعي لأشخاص يتعارفون جيداً. . .إلخ» إلى إشكالاته الترنسندنتالية.

لكن هل البشر هم الذوات الترنسندنتالية، أي **المشتغلة** في بناء العالم؟ لقد حولهم الإيبوخي إلى «ظواهر»، بحيث إن الفيلسوف في الإيبوخي لا يتوفر بكيفية ساذجة ـ مباشرة على صلاحية تتعلق بذاته وبالآخرين **كبشر**، بل فقط «كظواهر»، كأقطاب للأسئلة الارتدادية الترنسندنتالية. جلي أنه خلال المتابعة الجذرية للإيبوخي لا يعتبر كل أنا إلا بصفته مجرد قطب لأفعاله، لاعتياداته وقدراته، وانطلاقاً من ذلك بصفته متوجهاً «عبر» التجليات، وكيفيات العطاء المنتمية له نحو ما يظهر في يقين الوجود، نحو ما يمثل كل مرة قطب الموضوع وقطب أفقه: العالم. تنتمي لكل ذلك أسئلة ارتدادية أخرى في كل هذه الاتجاهات الانعكاسية. كل أنا هو في وجوده العيني ليس مجرد قطب أنوي، بل أنا بكل إنجازاته ومكتسبات إنجازاته، بما في ذلك العالم الذي له صلاحية في وجوده وكيفية وجوده. لكن في الإيبوخي وفي النظرة الخالصة المتجهة إلى القطب الأنوي المشتغل، وانطلاقاً من ذلك إلى الكلية العينية للحياة ولتشكيلاتها القصدية الوسيطة والنهائية لا يظهر من تلقاء ذاته ما هو بشري، لا تظهر النفس وحياة النفس، ولا يظهر بشر سيكوفيزيائيون واقعيون ـ فكل ذلك ينتمي إلى «الظاهرة»، إلى العالم كقطب مبني.

ب) أنا كأنا ـ أصلي (Ur-Ich) أبني أفقي للآخرين الترنسندنتاليين كذوات شريكة(*) للذاتية المشتركة الترنسندنتالية البانية للعالم

ومع ذلك فإن هذا لا يرضينا، إننا نبقى عالقين في المفارقة. بالفعل لم يكن نهجنا الساذج سليماً تماماً، وذلك بسبب النسيان

(*) ذوات شريكة (Mitsubjekte): متعايشة معي، أي الذوات التي تتواجد معي ومع بعضها البعض.

الذاتي لأنفسنا للمتفلسفين، أو بتعبير أوضح: **أنا** الذي أنجز الإيبوخي، حتى عندما يكون ثمة عديدون، بل ويمارسون معي الإيبوخي في جماعة فعلية، فإن كل الناس الآخرين مع كامل حياة أفعالهم هم، بالنسبة لي في الإيبوخي، مندرجون في ظاهرة العالم التي هي في الإيبوخي الخاص بي ظاهرتي أنا فقط. إن الإيبوخي [188] ينشئ عزلة فلسفية فريدة هي المطلب الأساسي المنهجي لفلسفة جذرية فعلياً. إنني في هذه العزلة لست فرداً ينعزل، على أساس عناد في الرأي، وإن كان مبرراً نظرياً (أو على أساس الصدفة مثل راكب سفينة غرقت)، عن جماعة البشرية، لكنه يستمر في اعتبار نفسه مع ذلك منتمياً إليها. أنا لست أنا **واحداً** لا زال يتوفر أنت المنتمي له، ونحن المنتمين له(*)، ومجتمع الجماعة الكلية للذوات المتعايشة معه على صلاحية طبيعية بالنسبة له. كل البشرية، وكل تمييز بين الضمائر الشخصية وكل نظام لها أصبح في الإيبوخي الذي أمارسه أنا ظاهرة، وكذلك أسبقيتي كأنا ـ إنسان إزاء الناس الآخرين. إن الأنا الذي أبلغه في الإيبوخي، وهو ذاته ال ـ (ego) في التصور الديكارتي بعد إعادة تأويله وتحسينه نقدياً، لا يسمى في الحقيقة «أنا» إلا على أساس الجناس، ولو أنه جناس ماهوي، لأنني عندما أسميه وأنا في حالة التأمل الانعكاسي لا يمكنني أن أقول شيئا آخر سوى: إنه أنا، أنا الممارس للإيبوخي، أنا الذي أسائل العالمَ الذي له الآن صلاحية بالنسبة لي في وجوده وكيفية وجوده مع كل البشر الذين يضمهم، العالمَ الذي أنا متيقن منه تماماً الذي أسائله كظاهرة؛ أي أنا الذي أقوم فوق كل الوجود الطبيعي الذي له بالنسبة لي معنى وأمثل كل

(*) ترجمة هذه العبارة حرفياً هي: «أنا لست أنا واحداً لا زال يتوفر أنته ونحنه...على صلاحية طبيعية بالنسبة له»، وهي تتضمن أن أنت هو دائماً أنت بالنسبة لأنا محدد، وأن نحن هم دائماً نحن بالنسبة لأنا محدد. إن تحديد الأنت والنحن يتم دائماً من زاوية أنا محدد.

مرة القطب الأنوي للحياة الترنسندنتالية التي يكون فيها للعالم في البداية كمجرد عالم بالنسبة لي معنى: أنا الذي، منظوراً إليه في عينية ممتلئة، أضم كل هذا. لكن ذلك لا يعني أن بداهاتنا السابقة التي اعتبرناها سلفاً ترنسندنتالية كانت أوهاماً، وأننا لا يمكن أن نبرر رغم ذلك ضرورة الحديث عن ذاتية مشتركة ترنسندنتالية تبني العالم «كعالم للجميع» أدخل فيها بدوري، لكن الآن كأنا ترنسندنتالي «واحد» بين الآخرين، ونشتغل فيها «نحن جميعاً» ترنسندنتالياً.

لكن خطأنا كان منهجياً، كان هو القفز مباشرة إلى الذاتية المشتركة الترنسندنتالية والقفز على الأنا ـ الأصلي، على أنا الإيبوخي الذي لا يمكن أن يفقد تفرده وعدم قابليته الشخصية للتصريف. وهذا لا يتعارض إلا ظاهرياً مع أنه يجعل ذاته ـ لكن بفضل إنجاز بنائي خاص ينتمي له ـ بالنسبة لذاته قابلاً للتصريف ترنسندنتالياً، مع أنه بالنتيجة يبني انطلاقاً من ذاته وفي ذاته الذاتية المشتركة الترنسندنتالية التي يعتبر ذاته بعد ذلك منتمياً إليها كمجرد عضو مفضل، أي كأنا للآخرين الترنسندنتاليين. هذا ما يبينه فعلياً التأويل الذاتي في [189] الإيبوخي. إنه يمكن أن يُظهر كيف يبني الأنا الوحيد دائماً في حياته الأصلية البانية التي تجري فيه دائرةً أولى للموضوعات، هي الدائرة «الأولية»(*)، وكيف يقوم انطلاقاً من ذلك، تبعا لبعض الحوافز،

(*) الدائرة الأولية (die primordiale Sphäre). يرتبط هذا المفهوم بتحليل هوسرل للكيفية التي تنبني بها الذاتية المشتركة. يبتدئ هوسرل تحليله بإجراء منهجي يتخذ شكل تجربة ذهنية: أصرف النظر عن كل التحديدات التي لا يستمدها عالمنا المشترك من تجربتي أنا، بل من تجربة أناس آخرين عديدين. بفضل هذا التجريد يبقى لدي أفق واحد للتجربة يظهر لي فيه كل شيء بالتحديدات التي يتخذها من معيشاتي القصدية الخاصة فقط. ينعت هوسرل هذا العالم الذي توصلنا إليه تجريدياً بأنه أولي (primordial) (من اللفظ اللاتيني (primordium): أصل)، ويسمي الإجراء المنهجي الذي يتم بواسطته استخلاص الدائرة الخاصة بي، أي الدائرة الأولية (die primordiale Reduktion): الإرجاع إلى الدائرة الأولية. إن العالم =

بإنجاز بنائي يأخذ بفعله تعديلٌ قصدي له ولأوليته(*) صلاحيةَ الوجود تحت عنوان «إدراك الآخر(**)»، إدراك آخر، أنا آخر، هو بالنسبة لذاته أنا مثلي أنا ذاتي. وهذا يمكن أن يصبح مفهوماً بالتماثل إذا فهمنا، انطلاقاً من التأويل الترنسندنتالي لإعادة التذكر، أن المتذكَّر من جديد، الماضي (الذي يتمثل معنى وجوده في أنه حاضر ماض)، ينتمي له أيضاً أنا ماض هو أنا ذلك الحاضر، في حين أن الأنا الفعلي الأصلي هو أنا الحاضر الحالي الذي تنتمي له، إضافة إلى ما يظهر كدائرة للأشياء الحاضرة، أيضاً إعادة التذكر كمعيش حاضر. إن

= الموضوعي، العالم من أجل الجميع يتوفر على تحديدات إضافية تتخطى الدائرة الأولية وتعود إلى أن عالمي تتم تجربته أيضاً من قبل الآخرين. ينعت هوسرل ما يتخطى العالم الأولي أو الدائرة الأولية بأنه الغريب (das Fremde)، بمعنى الآخر، أو بأنه الغريب عن الأنا (das Ichfremde). هذا الغريب هو خصائص العالم التي أتلقاها من الآخرين، لكن هؤلاء الآخرين يتخطون هم أيضاً دائرتي الأولية. إنهم أيضاً شيء غريب، وهم من حيث نظام التأسيس حسب هوسرل الغريب الأول الذي أعيشه أصلياً. نظراً لأن العالم تتم تجربته أيضاً من ذوات أخرى تتخطى دائرتي الأولية، فإنه يتخذ طابع عالم مشترك له صلاحية موضوعية بالنسبة لكل شخص.

(*) طابع الدائرة الأولي (die Primordialität).

(**) إدراك الآخر (die Fremdwahrnehmung). انطلاقاً من الإرجاع إلى الدائرة الأولية يطرح هوسرل مهمة إيضاح إدراك الآخر أو تجربة الآخر. السؤال الذي يطرحه هو: ما الذي يحفزني داخل دائرتي الأولية على أن أتخطى هذه الدائرة نحو الغريب الأول، أي الذوات الأخرى، وفي البداية نحو آخر؟ هنا يعود هوسرل إلى تجربة الإدراك الحسي التي يعتبرها نموذجاً لكل تحليلات البناء. في كل إدراك يحيلني - بكيفية غير تيمائية - ما هو معطى في حضور أصلي إلى ما يشارك في حضوره (das Mitgegenwärtige, das Appräsentierte)، ويحفزني على أن أتمثل هذا الأخير مع المعطى الأصلي. في تجربة الآخر يكون الحاضر أصلياً هو جسم الآخر، وهو جسم لا أعرف داخل دائرتي الأصلية أنه جسد لآخر. لكنه يحفزني على أن أتمثل الآخر الذي يظهر فيه مباشرة كمشارك له في الحضور. وهكذا يتم تأويل جسم في دائرتي الأولية كجسد لآخر. هذا التأويل هو الخطوة الأولى لبناء الذاتية المشتركة. وعليه تتأسس حسب هوسرل كل تجارب الحياة الجماعية في عالم مشترك وكل أشكال تكوين الهيئات الاجتماعية.

الأنا الحالي يقوم إذن بإنجاز ينبني فيه شكل تعديلي له هو ذاته كموجود (في كيفية الماضي). ومن هنا يمكن أن نتابع كيف يبني الأنا الحالي، الحاضر على الدوام في انسيابه، ذاتَه في تزمين ذاتي بصفته يدوم عبر مواضيه (Vergangenheiten). وبالمثل فإن الأنا الحالي، أنا الدائم سلفاً في الدائرة الأولية الدائمة، يبني في ذاته آخر كآخر. إن التزمين الذاتي عن طريق نزع الحضور (Ent-Gegenwärtigung)، إن جاز التعبير، (بفضل إعادة التذكر) يماثله اغترابي[*] (Ent-Fremdung) (الاستشعار كنزع للحضور من درجة أعلى - كنزع لحضوري الأصلي وتحويله إلى مجرد حضور أصلي مستحضر). هكذا يتخذ أنا آخر فيَّ أنا صلاحية الوجود كمشارك في الحضور، مع كيفيات إثباته البداهي التي تختلف تماماً، كما هو واضح، عن كيفيات الإدراك «الحسي».

لا يمكن منهجياً إلا انطلاقاً من الأنا ونسقية وظائفه وإنجازاته الترنسندنتالية إظهار الذاتية المشتركة الترنسندنتالية واجتماعها الترنسندنتالي، ذلك الاجتماع الذي فيه ينبني، انطلاقاً من نسق اشتغال الأقطاب الأنوية، «العالم بالنسبة للجميع»، وبالنسبة لكل ذات العالم من حيث هو عالم للجميع. ولا يمكن إلا على هذا

(*) إنني أدرك أناي بكيفية أصلية كأنا حاضر يمثل قطباً لمعيشاتي في الوقت الحاضر، لكنني عندما أعي أن معيشاتي الماضية لها أيضاً أنا بمثابة قطب لها، أنا ماضٍ مثلها، فإنني أنزع طابع الحضور الأصلي عن الأنا. وكذلك فإنني أعي الأنا في البداية وبكيفية أصلية بصفته أنايَ الذي يتوفر على طابع الحضور الأصلي، لكن عندما أضع أنا آخر، أي عندما أؤول جسم الآخر كجسد يسوده أنا آخر فإنني أضفي طابع الغربة أو الغيرية أو الآخرية على الأنا، بحيث أنزع عن الأنا الحضور بدرجة أعلى. إنني في الحالين أغادر مجال الحضور وفي الوقت نفسه أنتقل إلى ما هو غير حاضر، وبعبارة أخرى أتخطى حضوري باتجاه ما هو غير حاضر. عند إعادة التذكر أتخطى حاضري الفعلي الحالي باتجاه حاضر ماضٍ ينتمي لي أنا ذاتي، وفي الاستشعار أتخطى الحاضر الأولي المنتمي لي باتجاه حاضر لآخر يتخطى دائرتي الأولية.

الطريق، في تقدم له نسقية ماهوية، أن نصل إلى أن نفهم فهماً
[190] أخيراً أن كل أنا ترنسندنتالي للذاتية المشتركة (بصفته يشارك في بناء العالم في الطريق التي قدمناه) يجب أن ينبني ضرورة كإنسان في العالم، وبالنتيجة أن كل إنسان «يحمل في ذاته أنا ترنسندنتالياً»؛ لكن ليس كجزء واقعي أو كطبقة منتمية للنفس (وهو ما سيكون خُلفاً)، بل من حيث إنه موضعة ذاتية للأنا الترنسندنتالي الذي يتعلق به الأمر يمكن إظهارها من خلال التمعن الذاتي الفنومينولوجي. لكن يمكن بالتأكيد لكل إنسان ينجز الإيبوخي أن يتعرف على أناه الأخير المشتغل في كل عمله البشري. إن سذاجة الإيبوخي الأول أدت، كما نرى الآن، إلى أنني أنا، «الـ» (ego) المتفلسف، عندما أدركت ذاتي كأنا مشتغل، كقطب أنوي للأفعال والإنجازات الترنسندنتالية، نسبت دفعة واحدة دون تبرير، أي بكيفية غير مشروعة، للإنسانية التي أجد ذاتي فيها التحول نفسه إلى الذاتية الترنسندنتالية المشتغلة الذي أنجزته في ذاتي فقط. رغم أن ذلك لم يكن مشروعاً من الناحية المنهجية، فقد كانت تكمن ثمة حقيقة. لكن مهما كانت الظروف يجب، ليس فقط لأسباب منهجية، بل أيضاً لأسباب فلسفية عميقة لا يمكن أن نستمر الآن في معالجتها، أن نعطي الاعتبار المطلق للأنا (ego) ومكانته المركزية في كل بناء.

§ 55. التصحيح المبدئي للإرساء الأول للإيبوخي عبر إرجاع هذا الأخير إلى الأنا الوحيد مطلقاً المشتغل في المقام الأخير

بناء على ذلك نحتاج في مقابل الإرساء الأول للإيبوخي إلى إرساء ثان، أو إلى إعادة صياغته بكيفية واعية عبر الإرجاع إلى الأنا المطلق بوصفه المركز الوحيد الأخير لوظيفة البناء بأكملها. هذا الأمر يحدد من الآن فصاعداً منهج الفنومينولوجيا الترنسندنتالية

بأكمله. إن العالم هو دائماً سلفاً العالم المعطى مسبقاً وغير المشكوك فيه الذي يتوفر دائماً على يقين للوجود وتأكيد ذاتي. رغم أنني لا «أفترضه» مسبقاً كأرضية، فإنه يتوفر بالنسبة لي، للأنا في «أنا أفكر (cogito)»، على صلاحية انطلاقاً من تأكيده الذاتي الدائم، وذلك مع كل ما ينتمي له بالنسبة لي وما هو في تفاصيله مشروع موضوعياً تارة وغير مشروع تارة، وأيضاً مع كل العلوم والفنون، مع كل الأشكال والمؤسسات الاجتماعية والشخصية، وبالذات بقدر ما يمتد العالم الذي له بالنسبة لي وجود فعلي. لا يمكن إذن أن توجد واقعية أقوى من ذلك، إذا كانت هذه الكلمة لا تعني أكثر [191] من الموقف الذي يقول: «أنا متيقن من أنني إنسان يعيش في هذا العالم. . .إلخ، وأنا لا أشك في ذلك أدنى شك». لكن المشكل الكبير بالذات هو فهم هذا «الاعتقاد التلقائي». يتطلب المنهج الآن أن يسأل الأنا ارتدادياً بكيفية نسقية انطلاقاً من العالم بوصفه ظاهرته العينية، وأن يعرف خلال ذلك ذاتَه هو، الأنا الترنسندنتالي، في عينيته، في نسقية طبقاته البنائية، في تأمينات صلاحياته المتداخلة التي تجل عن الوصف. عند إنجاز الإيبوخي يكون الأنا معطى في يقين قطعي، لكن معطى «كعينية خرساء» يجب تأويلها والتعبير عنها، وذلك في «تحليل» قصدي نسقي يسأل ارتدادياً انطلاقاً من ظاهرة العالم. في هذا النهج النسقي نبلغ في البداية تعالق العالم والذاتية الترنسندنتالية الموضَعة في البشرية.

لكن بعد ذلك تلح علينا أسئلة جديدة تتعلق بهذه البشرية: هل الحمقى هم أيضاً موضعات للذوات التي يتعلق بها الأمر في إنجاز بناء العالم؟ ثم الأطفال، بما فيهم أولئك الذين لهم وعي ما بالعالم؟ إنهم لا يعرفون العالم في معناه الممتلئ كعالم بالنسبة للجميع، أي كعالم ثقافي، إلا عن طريق الناس الراشدين والعاديين الذين

يربونهم؟ وما أمر الحيوانات؟ هكذا تنشأ مشاكل التعديلات القصدية التي يمكن ويجب أن تنسب فيها لكل ذوات الوعي هذه التي لا تشارك في الاشتغال من أجل العالم بالمعنى الذي أعطيناه له لحد الآن (والذي هو أساسي دائماً)، أي بالنسبة للعالم الذي يستمد حقيقته انطلاقاً من «العقل»، كيفيتَها للترنسندنتالية، وبالذات كمماثلات لنا. إن معنى هذا التماثل سيطرح هو ذاته مشكلاً ترنسندنتالياً. إنه يمتد طبعاً إلى مملكة المشاكل الترنسندنتالية التي تشمل أخيرا كل الكائنات الحية ما دامت تتوفر، ولو بكيفية غير مباشرة، لكن قابلة للإثبات، على شيء مثل «الحياة»(*)، وأيضاً على حياة جماعية بالمعنى الروحي. وهنا تظهر أيضاً في درجات مختلفة، أولاً بالنسبة للإنسان وأخيراً بكيفية شاملة، مشاكل تعاقب الأجيال، مشاكل التاريخية الترنسندنتالية، الأسئلة الارتدادية الترنسندنتالية انطلاقاً من الأشكال الماهوية للوجود البشري في المجتمع، في [192] الأشكال الشخصية التي من مستوى أعلى، باتجاه دلالتها الترنسندنتالية وبالنتيجة المطلقة؛ ثم مشاكل الولادة والموت والبناء الترنسندنتالي لمعناهما كحوادث في العالم، كما يظهر مشكل الجنسين. وأخيراً بالنسبة لمشكل «اللاوعي» ـ النوم الخالي من الحلم، الغيبوبة وكل ما هو من نوع مماثل أو < مشابه > ويمكن أن يندرج تحت هذا العنوان ـ الذي يناقَش اليوم بكثرة، يتعلق الأمر هنا على أي حال بحوادث في العالم المعطى مسبقاً وتندرج بذلك طبعاً تحت الإشكالية الترنسندنتالية للبناء، كما هو الأمر أيضاً بالنسبة للولادة والموت. مثل هذه الأشياء لها ككائنات، في العالم المشترك لدى الجميع، كيفياتها للإثبات الذاتي، «للعطاء الذاتي» الذي هو

(*) بمعنى حياة الوعي.

خاص، لكنه هو الذي يمنح أصلياً للكائن الذي من هذا النوع الخاص معنى وجوده. وتبعاً لذلك يجب في الإيبوخي الشامل مطلقاً أن نطرح بصدد الكائن من هذا المعنى وأي معنى الأسئلة البنائية المناسبة.

يتضح بعد كل ذلك أنه ليس ثمة أي مشكل معقول يمكن تصوره في الفلسفة لحد الآن، ولا عموماً أي مشكل للوجود يمكن تصوره، لن تبلغه الفنومينولوجيا الترنسندنتالية ذات يوم في طريقها. وضمن ذلك أيضاً المشاكل التي تطرحها هي ذاتها على الفنومينولوجيّ في درجة عليا من التأمل الانعكاسي: مشاكل اللغة الفنومينولوجيّة، والحقيقة، والعقل، وليس فقط المشاكل المتعلقة باللغة والحقيقة والعلم والعقل المبنية في العالم الطبيعي في كل أشكالها.

بناء على ذلك نفهم أيضاً معنى مطلب اليقين القطعي للأنا وكل المعارف الترنسندنتالية التي نبلغها على هذا الأساس الترنسندنتالي. عندما نصل إلى الأنا ندرك أننا نوجد في دائرة للبداهة لا معنى للتساؤل الارتدادي خلفها. وعلى عكس ذلك كان كل استناد مألوف إلى البداهة يريد بذلك إلغاء سؤال ارتدادي آخر ليس أفضل نظرياً من الاستناد إلى عراف يُنزل فيه إله وحيه. كل البداهات الطبيعية، بداهات كل العلوم الموضوعية (بما فيها بداهات المنطق الصوري والرياضيات) تنتمي إلى مملكة «الاعتقادات التلقائية» التي خلفيتها في الحقيقة هي عدم القابلية للفهم. كل بداهة هي عنوان لمشكل، باستثناء البداهة الفنومينولوجيّة بعدما أوضحت ذاتها انعكاسياً وتبينت كبداهة [193] أخيرة. إنه بالطبع أمر يدعو للسخرية، ولو أنه سوء فهم معتاد، محاربة الفنومينولوجيا الترنسندنتالية «كنزعة ديكارتية»، كما لو كان

الأنا أفكر عندها مقدمة أو دائرة من المقدمات لاستنباط المعارف الأخرى (حيث يتم الحديث في سذاجة عن المعارف الموضوعية فقط) في «تأمين» مطلق. إن الأمر لا يتعلق بتأمين الموضوعية، بل بفهمها. يجب أن نتبين أخيراً بأن أي علم موضوعي، حتى ولو كان دقيقاً، لا يفسر جدياً ولا يمكن أن يفسر أي شيء مهما كان. الاستنباط ليس تفسيراً. إن التنبؤ، أو معرفة أشكال بناء الأجسام الفيزيائية أو الكيميائية والتنبؤ على ضوء ذلك، هذا كله لا يفسر شيئاً، بل يحتاج إلى تفسير. التفسير الحقيقي الوحيد لشيء ما هو فهمه ترنسندنتالياً. كل ما هو موضوعي يخضع لمطلب القابلية للفهم. إن معرفة العلم الطبيعي بالطبيعة لا تقدم معرفة تفسيرية حقا للطبيعة، معرفة أخيرة، لأنها أصلاً لا تبحث الطبيعة في السياق المطلق الذي يكشف فيه وجودها الفعلي والحقيقي معنى وجوده، وبذلك فهي لا تصل أبداً إلى هذا الوجود تيمائياً. لكن هذا لا يعني إطلاقاً التقليل من عظمة عبقريتها الخلاقة وإنجازاتها، مثلما أن وجود العالم الموضوعي في الموقف الطبيعي وهذا الموقف ذاته لم يفقدا شيئاً عندما تم فهمهما ارتدادياً، إذا جاز التعبير، في الدائرة المطلقة للوجود التي يستمدان منها معناهما الأخير والحق. لا يمكن طبعاً أن تكون معرفة المنهج «الداخلي» البنائي الذي منه يستمد كل منهج موضوعي ـ علمي معناه وإمكانيته، من دون دلالة بالنسبة لباحث الطبيعة ولكل عالم موضوعي. إن الأمر يتعلق بالتمعن الذاتي الأكثر جذرية وعمقاً الذي تقوم به الذاتية المنجِزة، فكيف لا يمكن أن يكون في خدمة حماية الإنجاز الساذج ـ المعتاد من سوء الفهم الذي يلاحظ بما فيه الكفاية في تأثير نظرية المعرفة ذات النزعة الطبيعية وفي عبادة منطق لا يفهم ذاته.

ب ـ الطريق إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفنومينولوجية انطلاقا [194] من السيكولوجيا

§ 56. سمات التطور الفلسفي بعد كانط من زاوية الصراع بين النزعة الموضوعية الفيزيائية و«الحافز الترنسندنتالي» الذي يعلن دائماً من جديد عن نفسه

تعرف الفلسفة في مسارات تطورها وضعيات نظرية تتطلب قرارات جسيمة العواقب؛ في هذه الوضعيات يكون على الفلاسفة أن يتمعنوا من جديد، أن يضعوا المعنى الغائي لمشروعهم بأكمله موضع سؤال، أن يحددوه من جديد عند الاقتضاء، وأن يعقدوا العزم، تبعاً لذلك، على تغيير منهجهم بكيفية جذرية. يحتل أصحاب الأفكار النظرية التي تُنتِج هذه الوضعيات مكانة جد متميزة في تاريخ الفلسفة: إنهم بمثابة ممثلين لتطورات تحمل معنى موحداً منبثقة عنهم، عن أهدافهم الشاملة الجديدة، تتخذ شكلها الأولي في النظريات التي وضعوها. كل فيلسوف عظيم يستمر نفوذه في كل الأزمنة التاريخية اللاحقة، إنه يحدث تأثيراً. لكن ليس كل واحد منهم يأتي بحافز يمنح لفترة تاريخية وحدتها وربما اكتمال معنى لتطورها، بحافز يفعل كقوة محركة ويضع مهمة يجب تحقيقها، ويحمل بتحقيقها حقبة من التطور التاريخي إلى نهايتها. وبالنسبة للفلسفة الحديثة، فإن المفكرين الذين أصبحت لهم عندنا دلالة كممثلين هم: ديكارت الذي يشكل منعطفاً بالنسبة للفلسفة السابقة بأسرها، هيوم (ومن الإنصاف في الحقيقة أن نشير بجانبه إلى بركلي) وكانط ـ بعد أن أيقظه هيوم ـ الذي حدد بدوره خط تطور الفلسفات الترنسندنتالية الألمانية. (نلاحظ على هامش هذا السرد أن الأمر لا يتعلق بمبدعي الأنساق الكبرى العظيمة فكرياً من حيث هم كذلك، لأنه لا أحد بالتأكيد يمكن من هذه الزاوية أن يضع هيوم أو بركلي

في المستوى نفسه مع كانط أو، من بين المتأخرين، مع هيغل).

قمنا في السلسلة الأولى من المحاضرات(*) بتحليل عميق لحوافز التفلسف الديكارتي التي استمرت في تحديد التطور الحديث بأكمله: من جهة للحافز الذي أعلن عن نفسه في «التأملين» الأولين، [195] ومن جهة أخرى للحافز الذي يوجد في تناقض داخلي معه، أي حافز الفكرة الفيزيائية النزعة (أو التريضية) للفلسفة التي ترى أن العالم يحمل في عينيته الممتلئة وجوداً حقيقياً موضوعياً يتخذ شكل نظام هندسي (ordo geometricus)، وفي ارتباط مع ذلك (وهذا ما ينبغي هنا إبرازه بشكل خاص) تجعل العالم في «وجوده في ذاته» الميتافيزيقي الذي أسند له عالماً ثنائياً مكوناً من الأجسام والنفوس. كانت هذه سمة فلسفة النزعة العقلانية الموضوعية لعصر التنوير. حاولنا بعد ذلك تحليل الوضعية الهيومية ـ الكانطية، ولم نتمكن في الأخير من إضاءتها إلا بالنفاذ إلى افتراضاتها المسبقة، وانطلاقاً من ذلك وصلنا إلى أسئلتنا الخاصة الغريبة عن ذلك الزمان ذاته، وأوضحنا من خلال مواصلة نسقية للتفكير وفي مشروع مؤقت أسلوب فلسفة ترنسندنتالية علمية فعلياً، أي تتقدم من الأساس إلى الأمام في خطوات جزئية بداهية، فتكون بالفعل مؤسَّسة ومؤسِّسة تأسيساً أخيراً. حاولنا أن نبين بكيفية تامة أن فلسفة من هذا النوع ترجع في سؤالها الارتدادي إلى الأساس الأخير الذي يمكن تصوره، أي الأنا الترنسندنتالي، هي وحدها يمكن أن تحقق المعنى الذي يسكن الفلسفة انطلاقاً من تدشينها. وهكذا فإن الفلسفة الترنسندنتالية في أشكالها الأولى غير الناضجة لدى الإنجليز ولدى كانط، رغم

(*) يقصد هوسرل محاضرات براغ التي كان يعتبر تحليلاته هنا امتداداً لها. والإحالة هنا إلى القسم الثاني من هذا المؤلف.

أنها لم تنجز تأسيسات علمية جدية، بل ورغم أنها ارتدت لدى هيوم إلى ريبية أكاديمية شاحبة، فإنها لم تكن عموماً طريقاً ضالاً، بل ولا حتى مجرد طريق «واحد» بين طرق عديدة ممكنة، بل طريقَ المستقبل الوحيد الذي كان يجب أن ينهجه قطعاً تطور الفلسفة حتى تبلغ شكلَ تحقيقِها(*) المنهجيَّ الذي يمكن فيه هو وحده أن تكون فعلاً علمية، في فهم ذاتي فعلي لمعنى مهمتها، في روح فلسفة نهائية للعمل، تعمل في بداهة قطعية من أرضيتها وأهدافها ومنهجها. لم يكن من الممكن أن يظهر شكل التحقيق هذا في الواقع التاريخي إلا كنتيجة لتمعنات ذاتية جذرية في شكل ابتداءٍ أول، تملكٍ أول للمهمة الموضحة، للأرضية القطعية ولمنهج الولوج إليها، ابتداءٍ أول بمعنى عمل منجز بالفعل يسائل الأشياء ذاتها. إن هذا أصبح الآن بدءاً حياً بالفعل كفلسفة ترنسندنتالية (بالمعنى الذي حددناه هنا فقط) [196] فنومينولوجيّة. أجرؤ على القول: ليست النزعة الطبيعية الفيزيائية الحديثة فقط، بل كل فلسفة موضوعية النزعة، سواء أكانت تنتمي للزمن السابق أو للأزمنة اللاحقة، هي من الآن فصاعدا وبكيفية نهائية «سذاجة ترنسندنتالية».

غير أن ذلك لا يعني أن مهمتنا قد عرفت التحقيق. إننا نحن أنفسنا والأفكار التي كان علينا أن نكونها بالضرورة حتى نعطي صدى أصيلاً لأفكار الزمن السابق يتبين معه ببداهة أنها كانت تتجه كأشكال جنينية نحو شكل نهائي، أقول نحن أنفسنا ننتمي أيضاً إلى هذه التاريخية ذاتها في وحدتها. لا زالت على عاتقنا أيضاً مهمة تأويل تطورات الفلسفة إلى حدودنا نحن أنفسنا، وتأويل وضعيتنا الحاضرة تأويلاً يستخلص معناها. إلى ذلك بالذات يشير، كما سنفهم فيما

(*) الشكل الذي تبلغ فيه الفلسفة تحققها واكتمالها وامتلاءها (Erfüllungsgestalt).

بعد، وورود السيكولوجيا في عنوان هذه المحاضرات(*). إن إتمام مهمتنا لا يتطلب معالجة دقيقة للفلسفات المتعددة والتيارات الجزئية في الزمن اللاحق. نحتاج فقط إلى تحديد عام، وذلك انطلاقاً من فهمنا للتاريخية السابقة.

النزعة الموضوعية الفلسفية في صيغتها الحديثة مع اتجاهها الفيزيائي ومع ثنائيتها السيكوفيزيائية لا تنقرض، أي إن المرء يكون في هذا الجانب مرتاحاً تماماً في «غفوته الميتافيزيقية». وفي الجانب الآخر فإن معظم من استيقظوا منها تم إيقاظهم في البداية من قِبل كانط. هنا ينبثق تيار المثاليات الترنسندنتالية الألمانية الذي انطلق من فلسفة كانط الترنسندنتالية. إذ فيها استمر، بل وتجدد في قوة خاصة، الاندفاع الكبير الذي أنعش سابقاً منذ ديكارت الفلسفة الموضوعية النزعة، متخذاً الشكل الجديد للنظر الترنسندنتالي إلى العالم. طبعاً لم يكن من نصيب هذا الاندفاع هو أيضاً أن يستمر، وذلك رغم الانطباع الباهر الذي أثاره النسق الهيغلي بين حين وآخر والذي ظهر أنه يمنيه بسيطرة تامة نهائية. إن رد الفعل الجارف المتضخم الذي أصبح مؤثراً اتخذ مباشرة معنى رد فعل ضد كل فلسفة ترنسندنتالية من هذا الأسلوب؛ ورغم أن هذا الأسلوب لم يمت، فإن [197] المحاولات اللاحقة لهذا التفلسف فقدت قوتها الأصلية وحيوية تطورها.

أما فيما يتعلق باندفاع الفلسفة الموضوعية النزعة، فإنه استمر بكيفية ما كاندفاع لتطور العلوم الوضعية. لكنه لم يكن تماماً، إذا لاحظناه عن قرب، اندفاعاً فلسفياً. أُذَكِّر هنا بتحول المعنى الذي عرفته هذه العلوم مع إنشائها كعلوم متخصصة والذي بفعله فقدت

(*) يقصد هوسرل محاضرات براغ وعنوانها «السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي». راجع ترجمة هذه المحاضرات في هذا الكتاب.

أخيراً بكيفية تامة معناها الكبير الذي كان يحيى فيها سابقاً كفروع للفلسفة. سبق أن تكلمنا عن ذلك، لكن من المهم جداً هنا لإيضاح الوضعية التي نشأت في القرن التاسع عشر أن نخوض فيه بكيفية أكثر تفصيلاً. تحولت العلوم بكيفية غير ملحوظة من علوم حسب ذلك المعنى الوحيد الحق إلى فنون عجيبة من نوع جديد يجب وضعها في عداد الفنون الأخرى ذات المكانة الرفيعة أو الدنيا، مثل الفنون الجميلة، فن المعمار، لكن أيضاً فنون الدرجات الدنيا. أصبحت هذه العلوم قابلة للتعليم والتعلم في معاهدها وحلقاتها الدراسية، في معارضها ومتاحفها. يمكن أن يبرهن فيها المرء عن مهارته وموهبته، وأيضاً عن عبقريته، مثلاً في فن ابتكار صيغ جديدة، نظريات دقيقة جديدة للتنبؤ بمسار ظواهر الطبيعة، لوضع استقراءات لها مدى لم يكن من الممكن تصوره في الأزمنة السابقة. أو أيضاً في فن تأويل الوثائق التاريخية وتحليل اللغات نحوياً وتركيب سياقات تاريخية. . .إلخ. هناك في كل مجال عبقريات رائدة كبيرة نالت إعجاباً كبيراً مستحَقاً تماماً من البشرية المتعايشة معها. لكن الفن ليس هو العلم، فهذا الأخير يكمن أصله وقصده الذي لا يمكن التخلي عنه في أن يبلغ، عن طريق إيضاح المنابع الأخيرة للمعنى، معرفة بما يُفهم فعلياً، وبالنتيجة في معناه الأخير. ليست الفلسفة أو العلم المتحرر جذرياً من كل الافتراضات المسبقة والمؤسَّس تأسيساً أخيراً إلا تعبيراً آخر عن ذلك. إلا أن هذا الفن النظري يتميز طبعاً بأنه نشأ عن الفلسفة (رغم أنها فلسفة غير مكتملة) وأنه يحمل انطلاقاً منها معنى ينتمي لكل المنتجات المشروعة للفن، لكنه يبقى منغلقاً، بحيث لا يمكن أن نعرفه عندما نكتفي باستقصاء التقنية المنهجية وتاريخها، بل لا يمكن أن يوقظه إلا الفيلسوف الحقيقي، ولا يمكن أن يبسطه في أعماقه الحقة إلا الفيلسوف الترنسندنتالي. هكذا ينطوي [198] الفن النظري على معرفة علمية حقاً، لكن من الصعب الولوج إليها.

سبق أن تكلمنا عن ذلك في مناقشاتنا النسقية وأبرزنا ما هو ضروري لبلوغ معرفة انطلاقاً من أسسها الأخيرة، كما أبرزنا أن مثل تلك المعرفة لا يمكن بلوغها إلا في سياق شامل، وليس أبداً في «العلم المتخصص» الساذج أو أكثر من ذلك في الحكم المسبق للنزعة الموضوعية الحديثة. إن التخصص الذي كثيراً ما يشتكى منه ليس في ذاته عيباً، لأنه ضروري داخل الفلسفة الشاملة، كما أنه من الضروري في كل علم متخصص إنشاء منهج فني. لكن الخطير هو فصل الفن النظري عن الفلسفة. ورغم انشقاق العلماء الذين لا يعرفون إلا تخصصهم، فقد بقي بينهم وبجانبهم باستمرار فلاسفة ظلوا يتعاملون مع العلوم الوضعية كفروع للفلسفة، وهكذا ظل الوضع القائم هو أن الفلسفة الموضوعية النزعة لم تنقرض بعد هيوم وكانط. وبجانبها يمتد خط تطور الفلسفات الترنسندنتالية، ليس فقط تلك التي تنتسب لكانط. إذ هناك إضافة إلى ذلك مجموعة من الفلاسفة الترنسندنتاليين الذين حفزهم استمرار تأثير هيوم أو، كما هو الشأن في ألمانيا، بداية تأثيره. من إنجلترا أذكر خاصة جون ستيوارت مل (J. St. Mill) الذي مارس تأثيراً كبيراً في ألمانيا ذاتها في زمن رد الفعل القوي ضد الفلسفات النسقية للمثالية الألمانية. لكن في ألمانيا نشأت محاولات لفلسفة ترنسندنتالية (شوبه (Schuppe)، أفيناريوس (Avenarius) أرادت أن تكون أكثر جدية تأثرت أساساً بالنزعة التجريبية الإنجليزية، لكنها بقيت بجذريتها المزعومة بعيدة جداً عن الجذرية الحقة التي يمكنها هي وحدها أن تكون مفيدة. اقترن تجديد النزعات التجريبية الوضعية بكيفية غير ملحوظة مع انبعاث الفلسفات القديمة وبخاصة الترنسندنتالية التي فرضها الإلحاح المتزايد للحوافز الترنسندنتالية. لقد كان المرء يأمل، بالرجوع إليها وتجديدها نقدياً تحت توجيه الحوافز الوضعية النزعة، الوصولَ من جديد إلى فلسفة حقة. وكما هو الأمر بالنسبة لهيوم وبركلي سينتعش كانط بدوره،

وسيتخذ تلوينات متعددة في المحاولات المتعددة لتأويله وفي [199] محاولات إعادة صياغته من الكانطية الجديدة. لقد تم تأويل كانط هو أيضاً تأويلاً تجريبياً، مثلما تمتزج التقاليد التاريخية وتتشابك مهيئة بذلك جواً شبه فلسفي لكل العلماء، جواً «النظرية للمعرفة» يتم الحديث عنها عموماً بكثرة دون أن تكون أبداً عميقة، وأن تفكِّر هي ذاتها. بجانب كانط عرف خاصة كل المثاليين الآخرين انبعاثاً، بل إن نزعة فريزيانية جديدة(*) (Neu-Friesianismus) تمكنت أن تظهر كمدرسة. نلاحظ في كل مجال كيف أصبح الارتباك غير محتمل عندما نأخذ بعين الاعتبار التضخم السريع للتكوين والتعلم والأدب المدني العالمي في القرن التاسع عشر. عرف انتشار الجو الريبي تزايداً مستمراً شل داخلياً الطاقة الفلسفية حتى لدى أولئك الذين يتمسكون بفكرة الفلسفة العلمية. هكذا أصبح تاريخ الفلسفة يُدس محل الفلسفة، أو أصبحت الفلسفة رؤية شخصية للعالم، بل أراد المرء أخيراً أن يجعل من المحنة فضيلة: لا يمكن أن تلعب الفلسفة عموماً أي وظيفة بالنسبة للبشرية اللهم إلا أن ترسم، بصفتها مجموع التكوين الشخصي، صورة للعالم مناسبة لفردية صاحبها(**).

رغم أن التخلي عن الفكرة الحقة للفلسفة التي لم تصل مع ذلك إلى إيضاح جذري، لم يفرض ذاته أبداً، فقد نتج عن الكثرة التي لا تكاد تحصر للفلسفات أنها لم تبق منقسمة إلى اتجاهات علمية تتعاون جدياً فيما بينها، وتدخل في نقاش علمي عن طريق

(*) الفريزيانية الجديدة نسبة إلى جاكوب فردريخ فريس (Jakob Friedrich Fries) (1773 ـ 1843) الذي كان يعتقد أن العالم الحسي الذي يخضع للقوانين الطبيعية هو مجرد ظاهرة أساسها هو الأشياء في ذاتها، العالم الحسي هو ظهور الأشياء في ذاتها. في القرن العشرين أسس ليونارد نيلسون (Leonard Nelson) (1882 ـ 1927) المدرسة الفريزيانية الجديدة.

(**) على عكس ذلك يتشبث هوسرل بالمعنى الأصلي للفلسفة كعلم صارم يسعى إلى بلوغ معارف حقيقية لها صلاحية عامة. انظر بهذا الصدد مقدمة المترجم.

النقد والنقد المضاد، واضعة مع ذلك الفكرة المشتركة للعلم الواحد على طريق التنفيذ مثلما هو الأمر في اتجاهات البيولوجيا أو الرياضيات والفيزياء، بل إن هذه الاتجاهات تتعارض فيما بينها كجماعات أسلوبية إستيتيقية، إن صح التعبير، مثلما تتعارض «اتجاهات» و«تيارات» الفنون الجميلة. هل لا زال بالإمكان عموماً، مع تشظي الفلسفات وأدبياتها أن ندرسها جدياً كمؤلفات علمية، أن نستثمرها نقدياً محافظين على وحدة في العمل؟ إنها تمارس تأثيراً، لكن ألا يجب أن نقول بصراحة إنها تؤثر كانطباعات، إنها «تثير»، تحرك النفس مثل الشعر، إنها توقظ «خواطر» ـ لكن ألا تقوم [200] الإنتاجات اليومية الأدبية المتعددة (في أسلوب نبيل أحياناً، لكن أيضاً منحط مع الأسف غالباً) بما يشبه ذلك؟ فد نعترف للفلاسفة بالمقاصد الأكثر نبلاً، قد نعترف أيضاً، ونحن مفعمين بالاقتناع الراسخ <بـ> المعنى الغائي للتاريخ، بدلالة تشكيلاتهم ـ لكن هل هذه هي الدلالة التي عهدت تاريخياً للفلسفة وأوكلت إليها، وألا نتخلى عن أمر آخر أكثر سمواً وضرورة عندما نتراجع إلى هذا النوع من التفلسف؟ إن ما عالجناه اعتماداً على النقد وإظهار البداهات يعطينا الحق في أن نطرح هذا السؤال، لا كسؤال مرتبط بأحوال وجدانية رومانسية، فنحن نريد بالذات إرجاع كل رومانسية إلى عمل مسؤول، بل كسؤال للضمير العلمي الذي ينادينا في تمعن شامل وجذري يجب أن يصبح ـ عندما ينجَز في مسؤولية ذاتية عليا ـ هو ذاته الحقيقة الفعلية والعليا.

بعد تحليلات السلسلة الأولى من محاضراتنا(*) لا نكاد نحتاج إلى أن نقول شيئاً عن دلالة الوضعية الواقعية بالنسبة للمحنة الوجودية

(*) يقصد سلسلة محاضرات براغ.

للبشرية الأوروبية التي أرادت ـ وكان ذلك نتيجة للنهضة ومحدداً لكل معنى العصر الحديث ـ توفير العلم الشامل كأداة تمكنها من أن تمنح لذاتها أرضية صلبة جديدة وأن تعيد تشكيل ذاتها كبشرية قائمة على العقل المحض. لكن يجب علينا هنا أن نفهم الفشل الجلي للقصد الكبير المتجه نحو التحقيق التدريجي لفكرة الفلسفة الدائمة (philosophia perennis)، فكرة العلم الشامل الحقيقي والأصيل القائم على تأسيس أخير. وفي الوقت نفسه علينا بموازاة ذلك أن نبرر الشجاعة التي تسمح لنا ـ كما يتبين ذلك مسبقاً انطلاقاً من العروض النسقية ـ النقدية ـ بأن نجرؤ (الآن في هذا الوقت) على وضع تكهن متفائل بصدد التطور المقبل للفلسفة مفهومة كعلم. لم يبق الأمر متعلقاً بعقلانية عصر التنوير، فلم يبق بإمكاننا أن نتبع الفلاسفة الكبار لهذا العصر ولا فلاسفة الماضي عموماً. لكن قصدهم ـ منظورا إليه في معناه الأعم ـ لا ينبغي أن يموت فينا. ذلك أنني أؤكد من جديد: الفلسفة أو العلم الحقيقي الأصيل والعقلانية الحقيقية الأصيلة هما [201] شيء واحد. إن تحقيق هذه الأخيرة، في مقابل عقلانية عصر التنوير المشوبة بخُلف خفي، يبقى هو مهمتنا الخاصة، إذا كنا لا نسمح بأن يُدس العلم المتخصص، العلم الذي انحط إلى فن، إلى (téchne)، أو الموضات التي تحرف الفلسفة وتحولها إلى انشغالات لاعقلانية، محل الفكرة الخالدة للفلسفة بصفتها العلم الشامل والمؤسِّس تأسيساً أخيراً.

§ 57. الفصل الوخيم بين الفلسفة الترنسندنتالية والسيكولوجيا

لنعد إلى الأزمنة التي كان فيها الإنسان الفيلسوف الحديث لا زال يؤمن بذاته وبالفلسفة، ولا زال يكافح، انطلاقاً من الحافز الترنسندنتالي، من أجل فلسفة جديدة في جدية مسؤولة منتمية لنداء باطني مطلق نلمسها عبر كل كلمة من كلمات الفيلسوف الحق. بقيت

هذه الجدية قائمة (وإن كانت قد وهنت في قوتها الأصلية) لفترة ما حتى بعد ما يسمى بانهيار الفلسفة الهيغلية ـ التي بلغ فيها خط التطور الذي حدده كانط أوجه ـ وذلك في الفلسفات التي كانت رد فعل عليها. لكن لماذا لم تتحقق عبر كل الانقطاعات وحدة في التطور الفلسفي الترنسندنتالي؟ لماذا لم يقد النقد الذاتي والنقد المتبادل لدى أولئك الذين لا زالت الروح القديمة تحركهم إلى اندماج الإنجازات المعرفية المقنعة في بناء معرفي موحد ينمو باستمرار من جيل لجيل، ويكتمل بفضل نقد منهجي وتصحيح منهجي وتدقيق منهجي دائم التجدد؟ بصدد ذلك نلاحظ في البداية بشكل عام ما يلي: إن نهجاً من نوع جديد مطلقاً، كما هو الأمر بالنسبة لنهج العلم الترنسندنتالي، يفتقر إلى إنجاز يمكن أن يقتدي به عن طريق المماثلة، لم يكن من الممكن في البداية أن يطوف بالذهن إلا على شكل استباق غريزي. إن نقصاً غامضاً في نوع التأسيس السائد إلى ذلك الوقت في العلم بأكمله تفجر في مشاكل جديدة وفي نظريات جديدة حملت معها بداهة ما بنجاح حلولها رغم صعوبات لم تلحظ في البداية أو، إذا جاز التعبير، لم تتمكن من إسماع صوتها. هذه البداهة الأولى يمكن دائما أن تنطوي على مقدار وافر من الالتباسات القائمة في العمق، وخاصة على شكل افتراضات مسبقة لم توضع موضع سؤال ويُعتقد أنها تلقائية تماماً. لكن هذه النظريات الأولى [202] كانت لها فائدة تاريخية، فقد أصبحت مظاهر الغموض أكثر ظهوراً، وتمت مساءلة الاقتناعات التي يُعتقد أنها تلقائية، وعلى أساس ذلك تم نقد هذه النظريات، وهذا ما شكل محركاً لمحاولات جديدة. وفوق ذلك، فإن الفلسفة الترنسندنتالية لا يمكن أبداً لأسباب ماهوية (مقنعة دون صعوبات انطلاقاً من عروضنا النسقية) أن تتحول بكيفية غير ملحوظة إلى مجرد فن، وأن تتعرض بالنتيجة لإفراغ يجعل ما نشأ فنياً لا يتضمن إلا معنى خفياً لا يمكن كشفه في أعماقه الكاملة

إلا ترنسندنتالياً. هكذا نفهم أن تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية كان يجب أن يكون في البداية تاريخ محاولات دائمة التجدد لجلب الفلسفة الترنسندنتالية أولاً إلى بدايتها، وقبل كل شيء إلى فهم ذاتي واضح وسليم لما يمكن بل ويجب أن تريده في الحقيقة. إن منطلقها هو «انقلاب كوبرنيكي»، أي التخلي مبدئياً عن نوع التأسيس السائد في العلم الساذج الموضوعي النزعة. لقد ظهرت في شكلها الأصلي كبذرة، كما نعرف، في التأمين **الديكارتيين الأولين**، كمحاولة لتأسيس ذاتي النزعة ومطلق للفلسفة على أساس الأنا (ego) اليقيني قطعاً، لكن بكيفية غامضة، ملتبسة ومحرِّفة في الحال لمعناها الحق. لم تفض بعدُ المرحلة الجديدة، أقصد رد فعل بركلي وهيوم ضد السذاجة الفلسفية للدقة الرياضية ـ الفيزيائية، إلى المعنى الحق للانقلاب الكوبرنيكي المنشود، كما أن البدء الجديد لكانط لم يتمكن بدوره من تأسيس فلسفة ترنسندنتالية نسقية في روح علمية صارمة وبكيفية نهائية. لم يبلغ كانط بداية حقيقية قائمة على التحلل الجذري من كل الاعتقادات التقليدية العلمية وقبل العلمية. إنه لم ينفذ إلى الذاتية المطلقة التي تبني كل كائن في معناه وصلاحيته، وإلى منهج للوصول إليها في قطعيتها ومساءلتها وتأويلها على نحو قطعي. من هنا كان تاريخ هذه الفلسفة بالضرورة كفاحاً متواصلاً من أجل المعنى الواضح والحق للتحول الترنسندنتالي الذي يتعين تنفيذه ولمنهج العمل، وبعبارة أخرى: من أجل «الإرجاع الترنسندنتالي» الحق. سبق [203] أن بينت تأملاتنا النقدية حول كانط خطر البداهات المدهشة، ومع ذلك غير الواضحة، أو بعبارة أخرى خطر تجلي البداهات الخالصة في شكل استباقات عائمة خلال الاشتغال بأسئلة على أرضية غير موضحة (أرضية «الاعتقادات التلقائية»)، وهكذا < أصبح > أيضاً التجاؤه إلى تكوين أسطوري للمفاهيم، وإلى ميتافيزيقا بمعنى خطير معاد لكل علم حق، مفهوماً. كل مفاهيم كانط الترنسندنتالية، مفاهيم

أنا الوعي الترنسندنتالي بالذات، القدرات الترنسندنتالية المختلفة، «الشيء في ذاته» (الذي يقوم كأساس للأجسام كما للنفوس)، هي مفاهيم تركيبية تأبى مبدئياً الإيضاح الأخير. وهذا يصح بالأولى عن الأنساق المثالية المتأخرة. هنا يكمن سبب ردود الفعل التي كانت في الواقع ضرورية، ضد هذه الأنساق، ضد نوع تفلسفها بأكمله. أكيد أننا، عندما نريد التعمق في نسق من هذا النوع، لا يمكن أن نعجز إطلاقاً عن إدراك قوة وعنفوان بناءاته الفكرية. ومع ذلك فإن عدم قابليتها للفهم الأخير يثير لدى كل الذين تلقوا تكويناً في العلوم العظيمة والجديدة شعوراً عميقاً بعدم الرضا. حتى ولو كانت هذه العلوم حسب إيضاحنا وكلامنا لا تقدم سوى بداهة «تقنية»، وحتى لو لم يكن من الممكن أن تصبح الفلسفة الترنسندنتالية أبداً فناً من هذا النوع، فإنها هي أيضاً مع ذلك إنجاز روحي يجب أن يكون في كل خطوة من خطواته واضحاً ومفهوماً كما يجب أن يتوفر على بداهة بصدد كل خطوة تم قطعها وبصدد أرضيتها، ومن هذه الزاوية يصح بالنسبة لها (من الناحية الصورية) ما يصح بالنسبة لكل علم يمارس بكيفية فنية، ويتوفر على بداهة تقنية مثل الرياضيات. وهنا من غير المفيد أن نفسر عدم قابلية التركيبات الترنسندنتالية للفهم باللجوء إلى نظرية موضوعة بالروح نفسها تزعم أن هذا الغياب لقابلية الفهم أمر ضروري؛ وليس من المفيد أيضاً أن نوهم بأن معنى النظريات الترنسندنتالية العميق جداً لا بد أن ترافقه صعوبات موازية في الفهم يتكاسل المرء عن بذل مجهود لتجاوزها. صحيح أن الفلسفة الترنسندنتالية عموماً يجب أن تثير بضرورة ماهوية صعوبات بالغة أمام فهم الإنسان الطبيعي أمام [204] الحس المشترك، أي أمامنا جميعاً، لأنه يجب حتماً أن نصعد من الأرضية الطبيعية إلى المنطقة الترنسندنتالية. إن القلب التام للموقف الطبيعي في الحياة، قلبه إذن إلى موقف «لاطبيعي»، يتطلب عزماً

ومثابرة فلسفيين كبيرين. سيعتبر الفهم البشري الطبيعي والنزعة الموضوعية اللصيقة به كل فلسفة ترنسندنتالية مغالاة وسيعتبر حكمتها حماقة غير مفيدة، أو سيؤولها كسيكولوجيا تريد بأي وجه أن تتخيل أنها ليست سيكولوجيا. لا أحد من المهيئين فعلياً لتقبل الفلسفة يمكن أن تردعه هذه الصعوبات. لكن الإنسان الحديث، بصفته إنساناً متأثراً بالعلم، يريد بداهة تتطلب، كما تشير لذلك صورة الرؤية بكيفية سليمة، بداهة «رؤية» الأهداف والطرق وكل خطوة من خطوات الطريق. قد يكون الطريق لا يزال طويلاً ويتطلب، كما هو الأمر في الرياضيات، سنوات طويلة من الدراسة الشاقة، لكن ذلك لا يرهب من اختار الرياضيات اهتماماً حياتياً. إن الفلسفات الترنسندنتالية الكبرى لم تلبِّ الحاجة العلمية إلى هذه البداهة، ولذلك تم التخلي عن كيفيات تفكيرها.

إذا رجعنا إلى تيمتنا، فإنه يحق لنا بعد ذلك أن نقول دون أن يساء فهمنا: إذا كانت عدم قابلية الفهم التي لحقت فلسفة التنوير العقلانية كعلم «موضوعي» أثارت رد فعل الفلسفة الترنسندنتالية، فإن رد الفعل ضد عدم قابلية فهم الفلسفات الترنسندنتالية التي تمت محاولتها كان يجب أن يقود إلى ما وراءها.

لكن ها نحن الآن أمام السؤال: كيف أمكن أصلاً أن يتكون هذا الأسلوب وينتشر في فلاسفة كبار وفي فلسفاتهم خلال تطور الفلسفة الحديثة التي تحركها إرادة العلم؟ فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا بأي حال بمثابة مختلقين للمفاهيم (Begriffsdichter). لم تكن تنقصهم أبداً الإرادة الجدية لإبداع الفلسفة كعلم يقوم بالتأسيس الأخير، مهما تم تغيير معنى التأسيس الأخير. (لنفكر مثلاً في التفسيرات القوية لفيخته (Fichte) في مشاريع كتابه **نظرية العلم** أو لهيغل في «تصدير» كتابه **فنومينولوجيا الروح**) لماذا بقوا مقيدين [205]

بأسلوبهم في التكوين الأسطوري للمفاهيم وبتأويل العالم في استباقات ميتافزيقية غامضة، ولم يتمكنوا من الوصول إلى مفاهيم ومناهج صارمة علمياً، ولماذا تصور كل أتباع السلسلة الكانطية من جديد فلسفة في هذا الأسلوب؟ يتضمن المعنى الخاص للفلسفة الترنسندنتالية أنها نشأت عن تأملات انعكاسية حول ذاتية الوعي (Bewußtseinsubjektivität) التي فيها تتم معرفةُ العالم، سواء العلمي أو اليومي ـ الحدسي، وإنجازُ صلاحية وجوده بالنسبة لنا، وأنها وجدت نفسها بسبب ذلك مضطرة لإنشاء اعتبار روحي محض للعالم. لكن إذا كانت تهتم بما هو روحي، فلماذا لم تلتفت إلى السيكولوجيا التي كانت تمارَس منذ قرون بحماس كبير؟ وإذا لم تكن مقتنعة بها، فلماذا لم تنشئ سيكولوجيا أفضل؟ طبعاً يمكن أن نجيب بأن الإنسان التجريبي، الكائن السيكوفيزيائي، ينتمي هو ذاته جسداً وروحاً إلى العالم المبني. إن الذاتية البشرية إذن ليست هي الذاتية الترنسندنتالية، كما أن النظريات السيكولوجية للمعرفة التي أنشأها لوك وأتباعه كانت إنذارات متجددة دوماً من «النزعة السيكولوجية»، أي من كل استعمال للسيكولوجيا في أغراض ترنسندنتالية. لكن لهذا السبب كان على الفلسفة الترنسندنتالية أن تحمل باستمرار صليبها المتمثل في عدم قابليتها للفهم. لم يكن من الممكن تجنب الاختلاف بين الذاتية التجريبية والترنسندنتالية، لكن أيضاً لم يكن من الممكن تجنب، وأيضاً فهم، تطابقهما. أنا نفسي «أبني» كأنا ترنسندنتالي العالم، وأنا في الوقت نفسه بصفتي نفساً أنا بشري في العالم. إن الفهم الذي يسن للعالم قانونه، هو فهمي الترنسندنتالي، وهذا الفهم الذي يعتبر قدرة نفسية لي أنا، أي للفيلسوف، يشكلني أنا نفسي حسب هذه القوانين. هل يمكن أن يكون الأنا الواضع لذاته الذي يتكلم عنه فيخته أنا آخر غير أنا فيخته؟ إذا لم يكن هذا خُلفاً، بل مفارقة قابلة للحل، فكيف يمكن أن يساعدنا منهج آخر على بلوغ

الوضوح غير منهج مساءلة تجربتنا الداخلية وتحليل يتم في إطارها؟ إذا كنا نتحدث عن «وعي ترنسندنتالي عموماً»، وإذا لم يكن الأنا بصفته هذا الفردي المفرد هو حامل الفهم المؤسِّس للطبيعة، أفلا [206] يجب أن أسأل كيف يمكنني أن أتوفر خارج وعيي الذاتي الفردي على وعي عام، على وعي ترنسندنتالي ذاتي مشترك؟ يجب إذن أن يصبح وعي الذاتية المشتركة مشكلاً ترنسندنتالياً؛ لكن من جديد لا يمكن أن نرى كيف يمكن أن يتم ذلك إذا لم يكن من خلال مساءلتي أنا ذاتي، وذلك مرة أخرى في التجربة الداخلية، أي من زاوية كيفيات الوعي التي فيها أصل إلى آخرين وعموماً إلى بشرية متواجدة معي وأتوفر عليها، وكيف يجب أن نفهم أنني يمكن أن أميز فيَّ بيني وبين آخرين، وأن أعطيهم معنى «مثيلين لي». هل يمكن أن تكون السيكولوجيا غير مكترثة بذلك، ألا ينبغي أن تعالج كل ذلك؟ إن أسئلة مماثلة أو مشابهة توجَّه إلى كانط كما إلى كل أتباعه الذين تاهوا كثيراً في ميتافيزيقا أو «أسطورية» غامضة. يجب أن نعتقد بالفعل أننا لا يمكن أن نبلغ مفهوماً علمياً عن العقل المطلق ذاته وإنجازاته إلا بعد بلورة مفهوم علمي عن عقلنا البشري وعن الإنجازات البشرية وبالنتيجة إنجازات الإنسانية جمعاء، أي إلا انطلاقاً من سيكولوجيا حقة.

إن الجواب الأول على هذه الأسئلة هو أن الفلسفة الترنسندنتالية (بما فيها تلك التي جربت أسلوباً آخر) كان لها، بغضّ النظر عن حرصها على تلافي النزعة السيكولوجية، سبب كاف لأن لا تنتظر من السيكولوجيا أي مساعدة. وهذا يعود إلى السيكولوجيا ذاتها وإلى الطريق الضال المصيري الذي فرضته عليها خصوصية الفكرة الحديثة للعلم الشامل الموضوعي النزعة حسب الطريقة الهندسية (more geometrico) وللنزعة الثنائية السيكوفيزيائية الكامنة فيها. أريد فيما يلي

أن أحاول بيان (حتى وإن كانت هذه الأطروحة ستظهر هنا كمفارقة) *أن هذا النفوذ المحرِّف للمعنى الذي جثم على السيكولوجيا* وعاقها إلى اليوم عن إدراك مهمتها المتميزة، هو الذي يحمل المسؤولية الرئيسية في أن الفلسفة الترنسندنتالية لم تجد مخرجاً من وضعيتها الحرجة وفي أنها بقيت، بسبب ذلك، غارقة في مفاهيمها وتركيباتها التي أوَّلت بها ملاحظاتها التجريبية القيمة في ذاتها، والتي تفتقد تماماً كل اعتماد على البداهة الأصلية. لو لم تخفق السيكولوجيا لقامت [207] ضرورة بعمل وسيط لفائدة فلسفة ترنسندنتالية عينية ـ عملية ومتحررة من كل المفارقات. لكن السيكولوجيا أخفقت لأنها أغفلت، منذ تدشينها كسيكولوجيا من نوع جديد بجانب علم الطبيعة الجديد، التساؤلَ عن معنى المهمة الأصلية الوحيدة المنوطة بها طبقاً لماهيتها كعلم شامل بالوجود النفسي. إنها على عكس ذلك وضعت مهمتها ومنهجها انطلاقاً من نموذجية علم الطبيعة، وبالنتيجة انطلاقاً من الفكرة الموجهة للفلسفة الحديثة كعلم شامل موضوعي وفي الوقت نفسه عيني، وهي مهمة تبدو بالتأكيد طبيعية تماماً بالنظر إلى الحوافز المعطاة تاريخياً. من هذه الزاوية كانت بمنأى عن كل شك إلى حد أنه لم يصبح حافزاً فكرياً للفلسفة إلا حوالى نهاية القرن التاسع عشر. وهكذا فإن تاريخ السيكولوجيا كان في الحقيقة مجرد تاريخ لأزماتها. ولهذا لم يكن بإمكانها أن تساهم في تطوير فلسفة ترنسندنتالية حقة؛ فذلك لم يكن ممكناً من دون إصلاح جذري يتم فيه بوضوح وانطلاقاً من تمعن ذاتي عميق وضع المهمة والمنهج اللذين يناسبان ماهيتها، وذلك لأن التنفيذ المنسجم والخالص لهذه المهمة كان يجب أن يقود من تلقاء ذاته وبالضرورة إلى علم بالذاتية الترنسندنتالية، وبالنتيجة إلى تحول السيكولوجيا إلى فلسفة ترنسندنتالية شاملة.

§ 58. القرابة والاختلاف بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية.

السيكولوجيا كميدان للقرارات

كل ذلك سيصبح مفهوماً عندما نستعين بتأملاتنا النسقية التي وضحنا من خلالها معنى ومنهج الفلسفة الترنسندنتالية الجذرية والحقة، في إضاءة العلاقة الصعبة، بل والمتسمة بالمفارقة، بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية. لقد تأكد لدينا سابقاً أن السيكولوجيا العلمية في صيغتها الحديثة ـ مهما كان المشروع الذي نأخذه بعين الاعتبار من بين مشاريعها العديدة منذ هوبز ولوك ـ لم تساهم أبداً في الإنجازات النظرية التي تشكل مهمة الفلسفة الترنسندنتالية ولم تهيئ أي مقدمات لها. تتمثل المهمة التي رُسِمت [208] للسيكولوجيا الحديثة والتي تبنتها هذه الأخيرة في أن تكون علماً بالوقائع السيكوفيزيائية للناس والحيوانات ككائنات موحدة لكن منقسمة إلى طبقتين واقعيتين. يتحرك كل تفكير نظري هنا على أرضية عالم التجربة المعطى مسبقاً بكيفية تلقائية، عالم الحياة الطبيعية؛ والاهتمام النظري كان يتجه مراعاة للتخصص فقط نحو أحد الجانبين الواقعيين، نحو النفوس، في حين يُعتقد أن الجانب الآخر قد تمت معرفته في وجوده في ذاته الموضوعي ـ الحقيقي من قِبل علوم الطبيعة الدقيقة وأنه يتعين الاستمرار في معرفته بنفس الكيفية. لكن كل الموضوعية(*) الواقعية، الموضوعية العلمية لكل العلوم الفعلية والممكنة، ولكن أيضاً الموضوعية قبل العلمية لعالم العيش مع «حقائقه الظرفية» ونسبية الموضوعات الموجودة فيه، أصبحت الآن بالنسبة للفيلسوف الترنسندنتالي مشكلاً، أصبحت لغز كل الألغاز. إن

(*) بمعنى الوجود الموضوعي.

اللغز هو بالذات تلك التلقائية التي يوجد فيها «العالم» بالنسبة لنا دائماً قبل العلم بصفتها عنواناً لاعتقادات تلقائية لامتناهية لا غنى عنها لكل العلوم الموضوعية. عندما أنعكس، أنا المتفلسف، على ذاتي بكيفية متواصلة خالصة، بصفتي الأنا المشتغل باستمرار في تغير التجارب والاعتقادات المنبثقة عنها، بصفتي من يعي فيها العالم وينشغل به بكيفية واعية، أدرك، وأنا أتساءل من كل الجوانب وبكيفية متواصلة عن ماهية وكيفية كيفيات العطاء وكيفيات الصلاحية وكيفية تركزها على الأنا، أن حياة الوعي هذه هي بصفة كلية حياة منجِزة قصدياً، يكتسب فيها عالم العيش مع كل مضامينه التمثلية المتغيرة معنى وصلاحية، في جانب يكتسبه حديثاً وفي جانب آخر يكون دائماً قد اكتسبه. كل الموضوعية الواقعية، الدنيوية(*) بما فيها موضوعية الناس والحيوانات، أي أيضاً موضوعية النفوس، هي إنجاز مبني بهذا المعنى. وبناء على ذلك ينتمي الوجود النفسي، وتنتمي أيضاً الحياة الروحية الموضوعية من كل نوع (مثل الجماعات البشرية، الثقافات) وبالمثل السيكولوجيا ذاتها إلى المشاكل الترنسندنتالية. إن إرادة معالجة هذه المشاكل على الأرضية الساذجة ـ الموضوعية وبمنهج العلوم الموضوعية سيكون إذن دوراً وخُلفاً.

[209] ومع ذلك فهناك قرابة متميزة وثيقة بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية، وذلك بمقتضى القرابة التي لم تبق بالنسبة لنا لغزاً، بل أصبحت واضحة، بين اختلاف وتطابق الأنا السيكولوجي (أي البشري الذي اكتسى طابعاً عالمياً(**) في العالم المكاني ـ الزماني)

(*) دنيوي (mundan): ينتمي إلى العالم، له طابع موضوع يوجد في العالم. هذا النعت مشتق من الكلمة اللاتينية (mundus) العالم.

(**) عالمي، ينتمي للعالم (weltlich): نعت مشتق من الكلمة الألمانية (Welt): العالم ويشير إلى كل ما ينتمي للعالم في مقابل ما هو ترنسندنتالي. إن الأنا التجريبي السيكولوجي هو =

والترنسندنتالي، بين اختلاف وتطابق حياة الأنا السيكولوجي والترنسندنتالي وإنجازهما. بعد إيضاحاتنا يمكن أن نقول هنا انطلاقاً من الفهم الذاتي الأخير: في وعيي الساذج بذاتي كإنسان يعرف أنه يعيش في العالم، ويمثل العالم بالنسبة إليه كل الكائن الذي له صلاحية عنده، أكون أعمى إزاء المشكل الهائل للبعد الترنسندنتالي. هذا البعد يبقى في غُفلية (Anonymität) منغلقة. صحيح أنني في الحقيقة أنا ترنسندنتالي، لكن دون أن أعي ذلك، إنني في موقف خاص، الموقف الطبيعي، مستسلم تماماً لأقطاب الموضوعات، مقيد تماماً بالاهتمامات والمهام المتجهة نحوها هي فقط. لكن يمكنني أن أنجز التحول إلى الموقف الترنسندنتالي ـ الذي تنكشف فيه الشمولية الترنسندنتالية ـ فأفهم الموقف الطبيعي المنغلق الوحيد الجانب كموقف ترنسندنتالي خاص، كموقف اعتيادي معين وحيد الجانب لحياة الاهتمامات بأكملها. سيكون لدي، إذا أقبلت على العمل النسقي الملائم، أفق جديد كلية للاهتمام، هو الحياة والإنجاز البانيين في كل التعالقات، وهو حقل علمي جديد لامتناه. ليس لدينا في الموقف الجديد سوى مهام ترنسندنتالية؛ كل المعطيات والإنجازات الطبيعية تكتسب معنى ترنسندنتالياً، وتطرح في الأفق الترنسندنتالي مهام ترنسندنتالية من نوع جديد تماماً. هكذا أصبح في البداية كإنسان وكنفس إنسانية تيمة للسيكوفيزياء والسيكولوجيا؛ لكن بعد ذلك، في بُعد أعلى وجديد، تيمة ترنسندنتالية. وسأدرك مباشرة أن كل الآراء التي لدي عن نفسي

= موضوع يوجد في العالم وله كيفية للوجود تماثل كيفية وجود الموضوعات الأخرى في العالم. أما الأنا الترنسندنتالي فهو من نوع آخر، لأنه هو الذي يبني بفضل إنجازاته الترنسندنتالية الموضوعات في العالم بما فيها النفوس البشرية والحيوانية.

تنحدر من تأويلات ذاتية(*)، من تجارب وأحكام اكتسبتها ـ وأنا متجه انعكاسياً نحو ذاتي ـ وربطتها تأليفياً مع تأويلات أخرى لوجودي أخذتها في علاقتي مع ذوات أخرى عن هذه الأخيرة. إن تأويلاتي الذاتية التي تتجدد دائماً هي إذن باستمرار مكتسبات لإنجازاتي في وحدة موضعتي الذاتية(**) حيث أصبحت باستمرارها [210] فيها، أو تصبح دائماً من جديد، مكتسبات اعتيادية. هذا الإنجاز العام الذي قطبه الأنوي الأخير هو أنا ذاتي كـ (ego) يمكن أن أسائله ترنسندنتالياً، وأن أتقصى البناء القصدي لمعناه وصلاحيته.

أما كسيكولوجي فإنني أطرح على نفسي مهمة معرفة ذاتي، معرفة الأنا الذي له مسبقاً طابع عالمي (weltlich)، المموضَع في معنى واقعي كل مرة، الأنا الذي اكتسى طابعاً دنيوياً(***) إن جاز التعبير، وبكيفية عينية النفس، أنا كإنسان بين الأشياء، بين الناس الآخرين، الحيوانات. . .إلخ. وذلك في نمط المعرفة الموضوعية، الطبيعية الدنيوية (في المعنى الأوسع). وهكذا نفهم أن هناك بالفعل قرابة داخلية وثيقة بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية. ومن هنا يمكن أيضاً أن نتنبأ بأنه يجب أن يكون هناك طريق يقود إلى الفلسفة الترنسندنتالية عبر سيكولوجيا منجَزة بكيفية عينية. ويمكن أن نقول مسبقاً لأنفسنا: إذا أنجزت أنا نفسي الموقف الترنسندنتالي ككيفية

(*) إنني أتوفر على تأويلات للعالم (Weltapperzeptionen) كما أتوفر على تأويلات ذاتية (Selbstapperzeptionen)، على تأويلات لذاتي، وهذه التأويلات كلها تتخطى دائماً مجال ما هو معطى بكيفية أصلية (راجع الثبت التعريفي)، لذلك يتطلب الموقف الترنسندنتالي التوقف عن إنجازها والارتفاع فوقها.

(**) الموضعة الذاتية (Selbstobjektivierung): موضعتي لذاتي. انظر الهامش (*) ص 243.

(***) الأنا وقد اكتسى طابعاً دنيوياً (das mundanisierte Ich). عندما يموضع الأنا الترنسندنتالي ذاته يكتسي الأنا طابعاً دنيوياً، طابع كائن موجود في العالم كموضوع.

للارتفاع فوق كل تأويلات العالم وكل تأويلاتي الذاتية البشرية، وذلك فقط بغرض دراسة الإنجاز الترنسندنتالي الذي «أمتلك» انطلاقاً منه وفيه العالم، فإنه ينبغي أن أعثر بعد ذلك من جديد في تحليل سيكولوجي داخلي على هذا الإنجاز، حتى وإن كان قد اندمج من جديد في تأويل، أي تم تأويله كشيء نفسي واقعي، متعلق واقعياً بالجسد الواقعي(12).

وفي المقابل: إن بسطاً سيكولوجياً جذرياً لحياتي المؤوّلة وللعالم الذي يظهر فيها في كيفية ظهوره كل مرة (أي «صورة العالم» البشرية) ينبغي عند الانتقال إلى الموقف الترنسندنتالي أن يكتسب فوراً دلالة ترنسندنتالية، بمجرد ما آخذ الآن في درجة عليا دائماً بعين الاعتبار، حتى بصدد التأويل الموضوعي، الإنجازَ المانح للمعنى الذي انطلاقاً منه يتخذ تمثل العالم(*) معنى كائن واقعي، بشري - نفسي، معنى حياتي وحياة الآخرين النفسية، تلك الحياة التي فيها يكون لكل شخص تمثلاته للعالم وفيها يجد ذاته ككائن في العالم، [211] يتمثل داخله ويفعل داخله حسب غايات.

على أن هذه الفكرة المقنعة بالنسبة لنا، رغم أنها لا زالت في حاجة إلى تأسيس أعمق، لم يمكن أن تكون في متناولنا قبل الإرجاع الترنسندنتالي؛ لكن ألم يكن المرء رغم كل الغموض يشعر

---

(12) إذا تعلمت أن أوضح، أن أفهم انطلاقاً مني كأنا (ego) كيف أن البشر الآخرين ليسوا بالنسبة لأنفسهم إلا بشراً وأن لهم عالماً يتوفر دائماً على صلاحية بالنسبة لهم ككائن بصفته ما يعيشون فيه مع الآخرين ومعي، وكيف أنهم أيضاً في الأخير ذوات ترنسندنتالية في إنجازات موضعة العالم والذات، فإنه يمكن من جديد أن نقول: إن ما يسفر عنه إيضاحي الترنسندنتالي بصدد الموضَعات الذاتية الترنسندنتالية للآخرين يجب أن أنسبه لوجودهم البشري الذي يتعين النظر إليه سيكولوجيا (المؤلف).

(*) تمثل العالم (Weltvorstellen): المقصود هنا ليس التمثل الذي لدينا عن العالم، بل فعل تمثل العالم.

بقوة بالقرابة بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية؟ لقد كانت بالفعل حافزاً يشارك باستمرار في تحديد التطور. وعليه يجب أن يظهر في البداية كأمر مثير للدهشة أن الفلسفة الترنسندنتالية منذ كانط لم تجن تماماً أي فائدة فعلية من السيكولوجيا التي أرادت أن تكون منذ زمان لوك سيكولوجيا على أساس التجربة الداخلية. بالعكس، إن أدنى تدخل للسيكولوجيا اعتبرته كل فلسفة ترنسندنتالية غير منحرفة باتجاه تجريبي - ريبي كخيانة لمسعاها الحقيقي، وهكذا كانت في صراع دائم ضد النزعة السيكولوجية، يتوخى هذا الصراع نتيجة تمكن من بلوغها هي أنه لا يحق أبداً للفيلسوف أن يعبأ بالسيكولوجيا الموضوعية.

أكيد أن محاولة معالجة مشاكل نظرية المعرفة معالجة سيكولوجية بقيت أيضاً بعد هيوم وكانط تغري كثيراً كل أولئك الذين لم يمكن إيقاظهم من الغفوة الدوغماتية. بقي هيوم رغم كانط غير مفهوم. والمؤلف الأساسي النسقي لريبيته، رسالة في الطبيعة البشرية (Treatise)، كان لا يُدرس إلا قليلاً؛ إن التجريبية الإنجليزية، أي نظرية المعرفة السيكولوجية النزعة في أسلوب لوك، استمرت في الانتشار، وذلك في نمو غزير. وهكذا وجب بلا شك على الفلسفة الترنسندنتالية مع أسئلتها الجديدة تماماً أن تكافح دائماً ضد هذه النزعة السيكولوجية. لكن لم يبق الأمر في سؤالنا الحالي متعلقاً بذلك، لأنه ليس موجهاً إلى دعاة النزعة الطبيعية الفلسفية، بل إلى الفلاسفة الترنسندنتاليين الحقيقيين، وضمنهم مبدعي الأنساق الفلسفية الكبرى أنفسهم. لماذا لم يكترثوا أبداً بالسيكولوجيا، وحتى بالسيكولوجيا التحليلية المعتمدة على التجربة الداخلية؟ إن الجواب الذي تمت الإشارة إليه والذي يحتاج إلى مزيد من التحليلات والتأسيسات هو: منذ لوك أخطأت السيكولوجيا بكل أشكالها مهمتها

الخاصة، حتى عندما أرادت أن تكون سيكولوجيا تحليلية على أساس «التجربة الداخلية».

[212] إن الفلسفة الحديثة، في معناها الأصلي كعلم شامل مؤسَّس تأسيساً أخيراً، هي بأكملها منذ كانط وهيوم على الأقل، حسب وصفنا، صراع واحد بين فكرتين للعلم: فكرة فلسفة موضوعية النزعة على أرضية العالم المعطى مسبقاً وفكرة فلسفة على أرضية الذات الترنسندنتالية المطلقة، وهذه الأخيرة انبثقت مع بركلي، هيوم وكانط كفكرة من نوع جديد وغريبة تماماً إذا نظرنا إليها تاريخياً.

كانت السيكولوجيا كما رأينا تشارك على الدوام في هذا المسلسل التطوري الكبير عبر وظائف متنوعة، بل إنها **الميدان الحقيقي للقرارات.** وهي كذلك لأن تيمتها بالضبط، ولو في موقف آخر وبالنتيجة في مهمة أخرى، هي الذاتية الشاملة التي ليست في وجودها الفعلي وإمكانياتها سوى ذاتية **واحدة.**

§ 59. تحليل التحول من الموقف السيكولوجي إلى الترنسندنتالي.

السيكولوجيا «قبل» الإرجاع الفنومينولوجيّ و«بعده». (مشكل «التسرب»)

لنعد هنا من جديد إلى الفكرة التي استبقناها سلفاً في موقفنا الترنسندنتالي ـ الفلسفي والتي توحي لنا مسبقاً بإمكانية طريق يقود من السيكولوجيا إلى الفلسفة الترنسندنتالية. ينجم عن الموقف الطبيعي ـ الساذج في السيكولوجيا أن الموضعات الذاتية البشرية للذاتية المشتركة الترنسندنتالية، وهي موضعات تنتمي حسب ضرورة ماهوية لقوام العالم المبني المعطى لي ولنا مسبقاً، لها حتماً أفق لقصديات مشتغلة ترنسندنتالياً لا يمكن كشفه عن طريق أي تأمل انعكاسي حتى

ولو كان سيكولوجياً ـ علمياً. إن عبارة «أنا، هذا الإنسان» وكذلك عبارة «أناس آخرون» تدل في كل مرة على تأويل للذات وتأويل للآخر هو، مع كل المجال النفسي الذي ينتمي له، مكتسب ترنسندنتالي، مكتسب متغير منساب في كل وضعية قائم انطلاقاً من الوظائف الترنسندنتالية المنغلقة في السذاجة. لا يمكن أن نسأل ارتدادياً عن التاريخية الترنسندنتالية التي ينحدر منها في الأخير إنجاز [213] معنى وصلاحية هذه التأويلات إلا بالقطع مع السذاجة، أي في منهج الإرجاع الترنسندنتالي. ما لم تنكسر السذاجة التي تبقى كل سيكولوجياً مثل كل علم للروح وكل تاريخ للإنسان قائمة فيها، أكون أنا السيكولوجي، مثل كل شخص، في إنجاز بسيط دائم لتأويلات الذات وتأويلات الآخر. صحيح أنه يمكنني هنا أن أتأمل تيمائياً نفسي، حياتي وحياة الآخرين النفسية، تأويلاتي وتأويلات الآخرين المتغيرة، يمكنني أيضاً أن أتذكر ذاتي، يمكنني كعالم للروح أن أضع التاريخ كذاكرة للجماعة، إذا جاز التعبير، على الطريق التيمائي وأن أنجز، كملاحظ يعيش في الاهتمام النظري، إدراكات وتذكرات ذاتية وأن أستفيد بوساطة الاستشعار (Einfühlung) من تأويلات ذاتية تنتمي للآخرين. يمكن أن أسأل عن تطوري وتطور الآخرين وأن أتقصى تيمائياً تاريخ ذاكرة الجماعة إن صح التعبير، لكن كل هذا **النوع من التأمل** يبقى قائماً في السذاجة الترنسندنتالية، إنه إنجاز لتأويل للعالم جاهز من الناحية الترنسندنتالية، إن صح التعبير، بحيث إن المعالق الترنسندنتالي، أي القصدية المشتغلة (فعلياً أو رسوبياً) التي هي التأويل الشامل والتي تبني التأويلات الخاصة كل مرة وتعطيها معنى وجودها «كمعيشات نفسية لهذا الإنسان أو ذاك» تبقى منغلقة كلياً. في الموقف الساذج للحياة في العالم ليس هناك بالذات إلا ما يحمل طابع العالم: أقطاب الموضوعات المبنية، لكن التي لا تفهم **بما هي** مبنية. إن السيكولوجيا، مثل كل علم موضوعي، مقيدة بمجال ما هو

معطى مسبقاً قبل العلم، أي بما هو قابل للتسمية والقول والوصف في اللغة العامة؛ وفي حالنا بالنفسي الذي يمكن التعبير عنه في لغة جماعتنا اللسنية (وبكيفية أعم الجماعة الأوروبية). ذلك أن عالم العيش ـ «العالم بالنسبة لنا جميعاً» ـ يتطابق مع ما يمكن الحديث عنه عموماً. كل تأويل جديد يقود ماهوياً، عبر إسقاط تأويلي، وإلى تنميط جديد للعالم المحيط، وخلال التواصل إلى تسمية تتسرب مباشرة إلى اللغة العامة. وهكذا فإن العالم هو دائماً مسبقاً العالم القابل للتأويل تجريبياً بكيفية عامة (في اشتراك بين الذوات) وفي الوقت نفسه القابل للتأويل لغوياً.

لكن عند كسر السذاجة والانتقال إلى الموقف الترنسندنتالي ـ الفنومينولوجي يحدث تغير مهم، مهم بالنسبة للسيكولوجيا ذاتها. [214] يمكنني كفنومينولوجيّ أن أعود في كل حين إلى الموقف الطبيعي، إلى الإنجاز البسيط لاهتماماتي الحياتية النظرية وغيرها؛ يمكن من جديد أن أتصرف كما كان الأمر سابقاً، كرب أسرة، وكمواطن، وكموظف، و«كأوروبي صالح» وغير ذلك، أي بالذات كإنسان وسط بشريتي، في عالمي. كل هذا كما كان الأمر سابقاً، ومع ذلك ليس تماماً كما كان سابقاً. ذلك أنني لا يمكن أبداً أن أبلغ السذاجة القديمة، يمكنني فقط أن أفهمها. إن بداهاتي ومقاصدي الترنسندنتالية أصبحت غير فعلية، لكنها لا زالت بداهاتي ومقاصدي أنا. بل وأكثر من ذلك: إن موضعتي الذاتية الساذجة سابقاً كأنا بشري تجريبي له حياته النفسية دخلت حركة جديدة. كل التأويلات الجديدة المرتبطة فقط بالإرجاع الفنومينولوجيّ مع اللغة الجديدة (جديدة رغم أنني أستعمل اللغة العامة، وهو الأمر الذي لا يمكن تجنبه، لكن أيضاً مع تغيير للمعنى لا يمكن تجنبه) ـ كل هذا الذي كان سابقاً منغلقاً تماماً وغير قابل لأن يقال يتسرب الآن إلى الموضعة الذاتية، إلى حياة

نفسي، ويتم تأويله بصفته الخلفية القصدية التي تم كشفها حديثاً، لإنجازات البناء. أعرف انطلاقاً من دراساتي الفنومينولوجيّة أنني أنا، الأنا الذي كان ساذجا، لم أكن سوى الأنا الترنسندنتالي في كيفية الانغلاق الساذج، أعرف أنه ينتمي بكيفية وثيقة إليَّ، أنا الذي أؤوِّل من جديد ببساطة كإنسان، جانبٌ مقابل بأنه ما أنشيءُ بواسطته عينيتي الممتلئة؛ أعرف كل هذا البعد من الوظائف الترنسندنتالية الممتدة من دون نهاية والمتشابكة مع بعضها البعض تماماً. يتم الآن، كما تم ذلك سابقاً بالنسبة للنفسي، تعيين موضع هذا المتسرب الجديد بكيفية عينية في العالم من خلال الجسد الجسمي الذي يتم دائماً ماهوياً بناؤه هو أيضاً. أنا ـ الإنسان مع البعد الترنسندنتالي الذي يُنسب لي الآن أوجد بمحل ما من المكان وفي وقت ما من زمان العالم. كل اكتشاف ترنسندنتالي جديد يغني إذن عند الرجوع إلى الموقف الطبيعي حياتي النفسية وكذلك (تأويلياً دون مشكل) الحياة النفسية لكل شخص.

[215] § 60. سبب فشل السيكولوجيا: الافتراضات المسبقة للنزعة الثنائية والفيزيائية

هذه التكملة المهمة لتحليلاتنا النسقية توضح الفرق الأساسي بين الأفق التيمائي المحصور ماهوياً الذي لا يمكن لسيكولوجيا على أرضية الامتلاك الساذج للعالم (أي كل سيكولوجيا الماضي قبل الفنومينولوجيا الترنسندنتالية) أن تفكر مبدئياً فيما وراءه ـ بل لم يكن بإمكانها حتى أن تخمن إمكانية وجود ما وراءه ـ ومن جهة أخرى الأفق التيمائي الجديد الذي لا تحصل عليه السيكولوجيا إلا بتسرب ما هو ترنسندنتالي إلى الوجود والحياة النفسيين انطلاقاً من الفنومينولوجيا الترنسندنتالية، أي إلا بتخطي السذاجة.

بذلك نكون قد أضأنا وفهمنا القرابة بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية في كيفية جديدة، وفي نفس الوقت نكون قد تمكنا من خيط موجه جديد لفهم فشل السيكولوجيا في تاريخها الحديث بأكمله إضافة إلى كل ما بلغناه في تأملاتنا النسقية السابقة من حوافز للحكم عليها.

كان ضرورياً أن تفشل السيكولوجيا لأنها لم يكن من الممكن أن تبلغ مهمتها التي تكمن في بحث الذاتية العينية في امتلائها إلا بفضل تمعن جذري متحرر تماماً من الأحكام المسبقة كان يجب بعد ذلك أن يكشف بالضرورة الأبعاد الترنسندنتالية ـ الذاتية. من أجل ذلك كانت تحتاج كما يظهر إلى اعتبارات وتحليلات في العالم المعطى مسبقاً مشابهة لتلك التي قمنا بها سابقاً في محاضرة متصلة بكانط[13]. إذا كان نظرنا في تلك المحاضرة يتوجه في البداية انطلاقاً من الأجسام في كيفيات عطائها المسبق في عالم العيش، فإن التحليلات الضرورية هنا يجب أن تنطلق من الكيفيات التي تعطى بها النفوس مسبقاً في عالم العيش. إن السؤال المتمعن أصلياً يتوجه الآن نحو: ما هي وكيف هي النفوس ـ في أول الأمر النفوس البشرية ـ في العالم، في عالم العيش، أي كيف «تحيي[**]» الأجسادَ الجسمية، كيف يتم تعيين موضعها في المكانية ـ الزمانية، كيف تحيى كل نفس نفسياً من حيث لها «وعي» بالعالم الذي فيه تعيش وتعي أنها تعيش فيه؛ كيف تجرب كل نفس جسمـ «ها»، ليس [216] عموماً مجرد جسم خاص، بل في كيفية فريدة تماماً «كجسد»، كنسق «لأعضائه» التي تحركها أنوياً (بأن تسود فيها)، كيف «تتدخل»

(13) انظر الفقرات 28 وما بعدها (الناشر).

(**) تجب الإشارة إلى العلاقة التي توجد في اللغة الألمانية بين فعل (beseelen): أحيا واسم (die Seele): النفس. إن النفس تحيي الجسد بمعنى أنها تبث فيه أو تنفخ فيه طابعها.

بواسطته على كيفية «أنا أصدم»، «أنا أدفع»، «أنا أرفع» هذا وذاك. . .إلخ. في العالم المحيط الذي تعيه. إن النفس «توجد» طبعاً «في» العالم، لكن هل يعني ذلك أنها توجد فيه بكيفية وجود الأجسام فيه نفسها؛ وإذا كنا نجرب الناس في العالم بأجسادهم ونفوسهم بصفتهم واقعيين، فهل واقعية الناس هذه وكذلك واقعية أجسادهم ونفوسهم لها ويمكن أن يكون لها معنى مماثل أو حتى مشابه فقط لواقعية الأجسام المحضة؟ حتى وإن كان الجسد البشري يدخل في عداد الأجسام، إلا أنه «جسد» ـ «جسمي أنا» الذي «أحركه»، الذي «أسود» فيه ومن خلاله، الذي «أحييه». من دون النظر بعمق في هذا الأمر الذي يقود مباشرة بعيداً، لا يمكن أن نمسك أبداً **بالماهية الخاصة** للنفس (بمعنى لاميتافزيقي تماماً للكلمة، بل فقط بمعنى العطاء الأصلي لما هو نفسي في عالم العيش) بما هي كذلك وبالنتيجة بالحامل الأخير الحق لعلم «بالنفوس». بدل ذلك ابتدأت السيكولوجيا بمفهوم للنفس لم يتم بلوغه على الإطلاق بكيفية أصلية، بل بمفهوم منحدر من النزعة الثنائية الديكارتية تكوَّن من خلال فكرة تركيبية سابقة عن الطبيعة الجسمية وعلم الطبيعة الرياضي. وهكذا فُرض على السيكولوجيا مسبقاً أن تقوم بمهمة علم موازٍ يتصور النفس ـ تيمتها ـ كشيء واقعي بمعنى مماثل للطبيعة الجسمية، تيمة علم الطبيعة. طالما لم يتم الكشف عن خُلف هذا الحكم المسبق الذي يعود لمئات السنين، فإنه لن توجد سيكولوجيا كعلم بما هو نفسي فعلياً، أي بما يستمد معناه أصلياً من عالم العيش، ذلك المعنى الذي يقيد حتماً السيكولوجيا مثلما يقيد كل علم موضوعي. لا عجب إذن إنها لم تعرف ذلك التطور المتقدم الدائم الذي عرفه نموذجها الذي تعجب به، أي علم الطبيعة، وإنه لم يتمكن أي فكر مخترع وأي فن منهجي من الحيلولة دون تورطها في أزمات دائمة التجدد. هكذا عشنا بالذات أزمة للسيكولوجيا التي

[217] كانت قبل سنوات قليلة مفعمة كسيكولوجيا مؤسَّسية عالمية باليقين الكبير من أنها يمكن أخيراً أن توضع على قدم المساواة مع علم الطبيعة. لا يعنى ذلك أن عملها كان عقيماً. لقد تم في موضوعية علمية اكتشاف وقائع عديدة مدهشة متعلقة بالحياة النفسية البشرية. لكن هل جعل ذلك من السيكولوجيا جدياً علماً نعرف فيه شيئاً عن الماهية الخاصة للروح ـ أؤكد من جديد: ليس عن ماهية صوفية «ميتافزيقية»، بل عن وجودها الخاص في ذاتها ولذاتها(*) الذي يمكن أن يبلغه الأنا الباحث ـ المنعكس بفضل ما يسمى «الإدراك الداخلي» أو «الذاتي»؟

§ 61. السيكولوجيا في سياق التوتر بين فكرة العلم (الفلسفية الموضوعية النزعة) والطريقة التجريبية: تناقض اتجاهي البحث السيكولوجي (البحث السيكوفيزيائي و«السيكولوجيا القائمة على التجربة الداخلية»)

لكل تجربة (Empirie) علمية مشروعيتها الأصلية وكذلك مكانتها. لكن ليست كل تجربةٍ علميةٍ، إذا نظرنا إليها لذاتها، علماً بالمعنى الأصلي والخالد الذي كان اسمه الأول هو الفلسفة؛ وبالنتيجة ليس أيضاً بمعنى التأسيس الجديد للفلسفة أو العلم منذ عصر النهضة. لم تنشأ كل تجربة علمية كوظيفة جزئية لهذا العلم.

(*) in sich und für sich: يجب على السيكولوجيا أن تصف وجود النفس في ذاتها (in sich)، لكن ليس بالمعنى الكانطي المشهور (كانط لا يستعمل عبارة (in sich)، بل an sich)؛ وجود النفس في ذاتها يعني هنا وجودها في استقلال عن الأجسام، بغضّ النظر عن علاقتها بالأجسام، دون اعتبارها ملحقة بالأجسام أو دون اعتبار أن نوع وجودها يوازي نوع وجود الأجسام، أما دراستها لذاتها (für sich) فتعني دراستها في علاقتها بذاتها، في انعكاسيتها.

لكنها لا يمكن أن تعتبر علمية فعلياً إلا إذا حققت هذا المعنى. لا يمكن أن نتكلم عن العلم بإطلاق إلا عندما يؤدي تشعب المهمة الشاملة داخل كلية الفلسفة الشاملة التي لا تقبل التجزيء إلى نشأة علم خاص موحد في ذاته تسري في مهمته الجزئية كفرع المهمةُ الشاملة في شكل تأسيس حي أصلي لنسقيته. ليست كل تجربة يمكن مزاولتها لذاتها بأي كيفية كانت علماً بهذا المعنى، مهما كانت المنافع العملية التي تجلبها ومهما كانت قوة إثبات الفن المنهجي الذي يسود فيها. وهذا يصدق الآن على السيكولوجيا من حيث إنها بقيت تاريخياً في ميلها الدائم إلى تحقيق تحديدها كعلم فلسفي، أي كعلم حق، متورطة في أشكال للغموض تتعلق بمعناها المشروع [218] واستسلمت أخيراً لإغراءات تكوين تجربة (Empirie) منهجية سيكوطبيعية أو بالأحرى سيكوفيزيائية صارمة، ثم اعتقدت أنها قد حققت، بفضل الثقة المؤكدة لمناهجها، معناها كعلم. لكن قضيتنا، نحن الفلاسفة، في مقابل سيكولوجيا الخبراء الحالية، هي أن نجعل ذلك في مركز الاهتمام، وقبل كل شيء أن نوضحه في كامل حوافزه ومداه انطلاقاً منها ـ باعتبارها «ميداناً للقرارات» من أجل صياغة سليمة للفلسفة عموماً.

بالنظر إلى هذا الاتجاه الأصلي نحو علمية، لنقُلْ «فلسفية»، كانت تنبعث دائماً من جديد ومباشرة بعد البدايات الديكارتية حوافز لعدم الرضا. هنا سادت توترات حادة بين المهمتين الموروثتين تاريخياً عن ديكارت: من جهة مهمة الدراسة المنهجية للنفوس ككائنات واقعية مكانية ـ زمانية بالطريقة التي تدرس بها الأجسام وفي ارتباطها معها ـ أي محاولة بحث عالم العيش كله بكيفية فيزيائية «كطبيعة» بمعنى موسع ـ ومن جهة أخرى مهمة بحث النفوس في وجودها في ذاتها ولذاتها عن طريق «التجربة الداخلية» ـ التجربة

الداخلية الأولية(*) للسيكولوجي المتعلقة بمجاله الذاتي ـ أو في توسط قصدي عن طريق «الاستشعار» المتجه أيضاً نحو الداخل (أي نحو المجال الداخلي للأشخاص التيمائيين الآخرين). يظهر أن المهمتين مترابطتان تلقائياً من حيث المنهج والقضية، ومع ذلك ترفضان الانسجام. ألزم العصر الحديث ذاته منذ البداية بثنائية الجواهر وتوازي مناهج الطريقة الهندسية (mos geometricus)، وبعبارة أخرى بالنموذج المنهجي للنزعة الفيزيائية. رغم أن هذا النموذج كان عند إسقاطه على السيكولوجيا فضفاضاً وشاحباً، ورغم أنه لم يدخل حيز التطبيق الصريح ولو في بدايات جدية، فقد كان الوصول إلى معرفة مَنهجية بما هو نفسي حاسماً بالنسبة للتصور الأساسي للإنسان كواقع سيكوفيزيائي وبالنسبة لكل كيفيات إنشاء السيكولوجيا. كان يُنظر مسبقاً للعالم على أساس نظرية «طبيعية النزعة» كعالم مزدوج لوقائع فعلية منتظمة حسب قانونيات سببية؛ وبناء عليه كان ينظر إلى النفوس أيضاً كملحقات واقعية تابعة لأجسادها الجسمية، المفهومة حسب علم الطبيعة الدقيق ـ لها بالتأكيد بنية مخالفة للأجسام ـ فهي ليست [219] كائنات ممتدة (res extensae)، لكنها واقعية بمعنى مماثل لهذه الأخيرة، ويجب بحثها في هذا الارتباط بنفس المعنى أيضاً حسب «قوانين سببية»: أي في نظريات من نوع مماثل مبدئياً لنظريات الفيزياء التي تعتبر نموذجاً وأساساً في الوقت نفسه.

§ 62. مناقشة تمهيدية لخلف التسوية المبدئية بين النفوس والأجسام ككائنات واقعية: إشارة إلى الاختلاف المبدئي بين الشيء الطبيعي والنفس من حيث الزمانية والسببية والتفرد

هذه التسوية المبدئية بين الجسم والنفس في المنهج الطبيعي

(*) أي التجربة التي تتم داخل الدائرة الأولية، انظر الهامش (*) ص 285.

النزعة تفترض، كما هو واضح، تسوية مبدئية أكثر أصلية بينهما، تتعلق بعطائهما قبل العلمي داخل تجربة عالم العيش. كان الجسم والنفس يدلان حسب ذلك على طبقتين واقعيتين في عالم التجربة هذا، مترابطتين فيه من حيث مضمونهما ووجودهما الواقعي(*) بكيفية مطابقة تقريباً لجزأي جسم ما؛ أي بحيث يكون عينياً كل جزء خارج الآخر، منفصلاً عنه، وفي الوقت نفسه مترابطاً معه بكيفية منتظمة. لكن هذه التسوية الصورية هي ذاتها خُلف؛ إنها منافية للماهية الخاصة للأجسام والنفوس كما تعطى فعلياً في تجربة عالم العيش وتحدد المعنى الحق لكل المفاهيم العلمية. لنركز في البداية على بعض المفاهيم المشتركة التي يُعتقد أنها ترد في علم الطبيعة والسيكولوجيا بالمعنى نفسه، لنختبر هذا التطابق في المعنى في ضوء ما تُظهره التجربة الفعلية، كمحدد أصلي تماماً للمعنى، قبل الإضافات النظرية التي هي من شأن العلمية الدقيقة، أي في ضوء ما هو معطى كجسمي ونفسي في التجربة البسيطة لعالم العيش. يجب أن نقوم هنا بما لم يحدث أبداً في أي من الجانبين جدياً وجذرياً وبكيفية متواصلة: الرجوع من المفاهيم الأساسية العلمية إلى مضامين «التجربة الخالصة» والتنحية الجذرية لكل ادعاءات العلم الدقيق، لكل إضافاته الفكرية الخاصة ـ أي اعتبار العالم كما لو أن هذه العلوم لم توجد بعدُ، بصفته بالذات عالم العيش كما يحتفظ في الحياة، رغم [220] كل النسبية، بوجود موحد يرتسم مسبقاً كصلاحية فيها.

لنُرجع أولاً **المكانية ـ الزمانية** (الزمانية كتآنٍ وتعاقب) إلى مكانية ـ زمانية عالم العيش الخالص الواقعي بالمعنى قبل العلمي. إنها بهذا المعنى الصورة الشاملة للعالم الواقعي التي يتحدد فيها ومن

(*) (reell und real)، انظر الهامش (*) ص 266.

خلالها كل كائن واقعي في عالم العيش من حيث صورته. لكن هل تتوفر النفوس على مكانية ـ زمانية بالمعنى الحقيقي، هل لها، مثل الأجسام، وجود ضمن(*) هذه الصورة؟ لقد تم دائماً الانتباه إلى أن الوجود النفسي لا يتوفر في ذاته ولذاته على امتداد وعلى محل. لكن هل يمكن فصل زمان العالم (صورة التعاقب) عن المكانية، ألا يمثل كمكان ـ زمان كامل الصورة الخاصة بماهية الأجسام المحضة التي لا تشارك فيها النفوس إلا على نحو غير مباشر؟ واضح أن هذا الإنكار لمكانية ما هو نفسي يتوجه تبعاً للمضمون الواقعي للتجربة دون فصل جذري بين عالم العيش والعالم المفكَّر علمياً. كل موضوعات العالم «متجسمة» بمقتضى ماهيتها، ولذلك بالضبط «تشارك» كلها في مكان ـ زمان الأجسام؛ أما جانبها غير الجسمي فيشارك فيه إذن «بكيفية غير مباشرة». وهذا يصح بالنسبة للموضوعات الروحية من كل نوع، أولاً بالنسبة للنفوس، لكن أيضاً بالنسبة للموضوعات الروحية من أي نوع آخر (مثل الآثار الفنية، التشكيلات التقنية وغير ذلك). إن ما يعطيها دلالة روحية يكون «متجسماً» بفضل الكيفية التي «تتوفر» بها على جسمية. إنها بكيفية مجازية هنا وهناك وتشارك أجسامَها في امتدادها. وبالمثل تتوفر بكيفية غير مباشرة أيضاً على وجودها الماضي والمقبل في مكان ـ زمان الأجسام. لا يجرب أي شخص تجسيم النفوس بكيفية أصلية إلا في ذاته. لا أجرب الجسدية في ماهيتها الخاصة إلا في جسدي، أي في سيادتي المباشرة ـ وفقط في هذا الجسم ـ دوماً. إنه هو فقط ما يعطى لي أصلياً في معناه بصفته عضواً (Organ)، وبصفته متفرعاً إلى أعضاء جزئية؛ يتميز كل عنصر من عناصر الجسد بأنني يمكن أن أسود فيه مباشرة على نحو

(*) Inexistenz: كيفية الوجود التي تدل على ما لا يتوفر على وجود قائم بذاته، بل ما هو متضمن في آخر، قائم في آخر.

خاص: بالعينين ناظراً، بالأصابع لامساً وهكذا، أي يمكن أن أسود بالشكل الذي يكمن بالذات في هذه الكيفيات من أجل إدراك ما. واضح أنني بفضل ذلك فقط أتوفر على إدراكات ثم على تجارب أخرى لموضوعات العالم. كل سيادة أخرى وعموماً كل ارتباط للأنا بالعالم يتم بوساطة ذلك. من خلال «السيادة» الجسمية في صورة [221] الصدم والرفع والمقاومة وما إلى ذلك أمارس كأنا تأثيراً فيما هو بعيد، وأولياً في ما هو جسميٌ من موضوعات العالم. إن وجودي كأنا سائد هو فقط ما أجربه فعلياً بصفته هو ذاته، بكيفية مناسبة لماهيته، وكل شخص لا يجرب إلا سيادته هو. كل تلك السيادة تجري في كيفيات «الحركة»، لكن ظاهرة «أنا أحرِّك» المنتمية للسيادة (أحرك اليدين لامساً، صادماً) ليست في ذاتها حركة مكانية، جسمية، يمكن أن يدركها كل آخر من حيث هي كذلك. إن جسمي، وعلى الأخص مثلاً جزء «اليد» من الجسم، يتحرك في المكان؛ إن الفعل السائد للحركة الحسية (die Kinästhese)، الذي يتجسم في الوقت نفسه مع الحركة الجسمية، لا يوجد هو ذاته في المكان مثل حركة مكانية، بل لا يتعين موضعه فيه إلا بطريقة غير مباشرة. لا يمكن أن أفهم جسماً آخر كجسد يتجسم فيه ويسود فيه أنا آخر إلا انطلاقاً من سيادتي التي أجربها أصلياً بصفتها التجربة الوحيدة الأصلية للجسدية بما هي كذلك، أي مرة أخرى إلا في توسط، لكن < في > توسط من نوع مخالف تماماً لتوسط ذلك التعيين الموضعي المجازي الذي يؤسسه. بهذا الشكل فقط تكون بالنسبة لي ذوات أنوية أخرى منتمية بشكل راسخ لأجسامـ «ها» ومتعينة موضعياً هنا وهناك في المكان ـ الزمان، أي متضمنة(*) مجازياً في هذه الصورة

(*) Inexistent: نعت يدل على وجود ما هو متضمن في آخر.

للأجسام، في حين أنها هي ذاتها، وكذلك النفوس عموماً، ليس لها أبداً أي وجود فيها إذا نظرنا إليها حسب ماهيتها الخاصة.

ويترتب على ذلك أن السببية هي أيضاً تتخذ ـ إذا بقينا عند عالم العيش الذي يؤسس أصلياً كل معنى الوجود ـ عندما يتعلق الأمر بالسببية الطبيعية معنى مخالفا تماماً مبدئياً لمعناها عندما يتعلق الأمر «بالسببية» بين النفسي والنفسي أو بين الجسمي والنفسي. إن أي جسم يكون ما هو بصفته هذا الجسم المحدَّد حاملاً (Substrat) لخصائص «سببية» معيناً موضعياً في ماهيته الخاصة مكانياً ـ زمانياً[14]. وهكذا فإذا أزحنا السببية فقد الجسم معنى وجوده كجسم وإمكانيةَ [222] تعيين هويته وتمييزه كفردية فيزيائية. أما الأنا فهو دائماً هذا (dieses) وله فردية في ذاته ومن ذاته، إنه لا يستمد فرديته من السببية. طبعاً بفضل الجسدية الجسمية يمكن لكل آخر، وبالنتيجة لكل شخص، أن يميز موضعه في المكان الجسمي الذي يدين به كموضع مجازي لجسده الجسمي. لكن إمكانية تمييزه وتعيين هويته، من كل شخص في المكانية ـ الزمانية، مع كل الشرطيات السيكوفيزيائية التي تتدخل هنا، لا تساهم بأي نصيب في وجوده من حيث هو كائن بذاته ens)

---

(14) هذا لا يعني من منظور عالم العيش سوى أن جسماً، بما هو كذلك، مع معنى تجربته الذي يمكن بسطه في خصائصه المنتمية لماهيته، يتضمن مسبقاً أن يكون ما هو في كيفية وجوده تحت «ظروف» ما. في البداية: ينتمي للبنية العامة لعالم العيش أن الجسم يتوفر، إذا جاز التعبير، على عاداته في وجوده وفي كيفية وجوده، أنه من نمط معروف، وإذا كان «جديداً» بالنسبة لنا، من نمط يمكن معرفته تتوفر فيه الخصائص القابلة للبسط على تلازم نمطي. لكن ينتمي أيضاً للنمطية الصورية لعالم العيش أن الأجسام تتوفر على تواجد نمطي مع بعضها في التزامن (قبل كل شيء في حقل ما للإدراك) وفي التعاقب ـ أي على نمطية مكانية ـ زمانية شاملة قارة. ويكمن في هذه النمطية ليس فقط أن كل جسم تتم تجربته يوجد ضرورة مع أجسام أخرى، بل كذلك إنه يوجد هنا بكيفية نمطية بصفته هذا الجسم بين تلك التي تشكل معه بكيفية نمطية، كلٌ حسب صورة نمطية للتلازم تجري في نمطية للتعاقب. =

per se). وبما هو كذلك فله مسبقاً فرادته(*). ليس المكان والزمان بالنسبة له مبدأين للتفرد، إنه لا يعرف السببية الطبيعية التي لا يمكن حسب معناها فصلها عن المكانية ـ الزمانية؛ إن تأثيره هو سيادة أنوية، وهذه تحدث مباشرة من خلال حركاته الحسية كسيادة في جسده، وفقط بكيفية غير مباشرة (لأن هذا الأخير هو أيضاً جسم) في أجسام أخرى.

§ 63. إشكال مفاهيم «التجربة الخارجية» و«الداخلية». لماذا لا تنتمي لحد الآن تجربة الشيء الجسمي في عالم العيش كتجربة لما هو «مجرد ذاتي» إلى تيمة السيكولوجيا؟

إن الرأي المقلوب من الأساس الذي يأخذ البشر والحيوانات جدياً ككائنات واقعية ثنائية، كوحدة بين واقعين مختلفين فيما بينهما، لكن مع تسوية معنى الواقعية فيهما، ويريد تبعاً لذلك بحث النفوس هي أيضاً في منهج علوم الأجسام، أي بصفتها خاضعة في وجودها، مثل الأجسام، للسببية الطبيعية والمكانية ـ الزمانية، هذا الرأي أدى إلى فكرة يُعتقد أنها تلقائية تدعو إلى منهج يتم تشكيله بكيفية مماثلة لمنهج علم الطبيعة. هذان الأمران أديا، كنتيجة طبيعية، إلى الموازاة بين التجربة «الداخلية» و«الخارجية». بقي المفهومان معاً غير واضحين في معناهما ووظيفتهما (وظيفتهما العلمية بالنسبة للفيزياء والسيكولوجيا والسيكوفيزياء).

= وتبعاً لذلك «يكون» كل جسم ما هو تحت «ظروف»؛ إن تغير خصائص الواحد يحيل إلى تغيرات في خصائص الآخر ـ وذلك في كيفية فضفاضة ونسبية طبقاً لماهية عالم العيش؛ لا مجال هنا للسببية «الدقيقة» التي تحيل إلى تركيبات نظرية (Substruktionen) في العلم على أساس الإمثال (المؤلف).

(*) فرادة، تفرد (Einzigkeit).

يتم تفكير التجارب في الجانبين بصفتها منجَزة أجل وظيفة نظرية: يجب أن يستند علم الطبيعة على التجربة الخارجية [223] والسيكولوجيا على التجربة الداخلية؛ تعطى في الأولى الطبيعة الفيزيائية وفي الأخيرة الوجود النفسي، وجود النفس. تبعاً لذلك تصبح التجربة السيكولوجية تعبيراً مرادفاً للتجربة الداخلية. وبعبارة أدق: إن ما تتم تجربته فعلياً هو العالم، الأشياء، الحجارة، الحيوانات، البشر في الوجود البسيط قبل كل فلسفة ونظرية. تتم تجربة كل ذلك في الحياة المباشرة الطبيعية على أنه معطى ببساطة في الإدراك بصفته «هنا» (كحاضر موجود ببساطة، موجود على نحو يقيني) أو كذلك كمعطى ببساطة في التذكر بصفته «كان هنا»...إلخ. وهو ينتمي إلى هذه الحياة الطبيعية ذاتها تأمل انعكاسي بسيط ممكن وأحياناً ضروري. هكذا يتم الانتباه إلى النسبية فيتحول ما له صلاحية ككائن هنا ببساطة في كيفيات عطائه في الحياة ذاتها إلى «مجرد تجلٍ ذاتي»؛ وهو يسمى بالضبط تجلياً لذلك «الكائن في ذاته» الواحد الذي ينجم ـ لكن أيضاً من جديد في نسبية ـ عن التصحيحات التي تتم بمراعاة تغير تلك «التجليات». ونفس الشيء بالنسبة للكيفيات الأخرى للتجربة وبالنتيجة كيفياتها الزمانية المعالقة.

لو استعدنا في وضوح حي متجدد ما أمعنا فيه الفكر بعناية في سياق آخر لتأدينا إلى السؤال: لماذا لم يُعتبر، مباشرة مع بداية السيكولوجيا، عالم العيش المنساب بأكمله «كنفسي»، وبالضبط بصفته النفسي الأول الذي يمكن النفاذ إليه، كحقل أول للتأويل يتكون من أنماط الظواهر النفسية المعطاة مباشرة؟ وفي تعالق مع ذلك: لماذا لا تسمى التجربةُ التي تجعل عالم العيش يعطى فعلياً كتجربة وتقدِّم داخله ـ خاصة في الكيفية الأصلية للإدراك ـ الأشياءَ

الجسمية المجردة تجربةً سيكولوجية، بل تسمى، في تقابل مزعوم مع التجربة السيكولوجية، «تجربة خارجية"؟ طبعاً هناك في كيفية التجربة المنتمية لعالم العيش فروق بين أن نجرب حجارة وأنهاراً وجبالاً، أو أن نجرب انعكاسياً تجربتَنا ذاتها لها وأيَّ فعل أنوي منتم لي أو للآخر كالسيادة في الجسد مثلاً. قد يكون هذا فرقاً مهماً بالنسبة إلى السيكولوجيا وقد يقود إلى مشاكل صعبة، لكن هل يغير ذلك شيئاً من أن كل ما ينتمي لعالم العيش هو «ذاتي» كما هو [224] واضح؟ هل يمكن أن يكون للسيكولوجيا كعلم شامل تيمة أخرى خارج «الذاتي» بأكمله؟ ألا يعلمنا تمعن أعمق ـ لكن لا تعميه النزعة الطبيعية ـ أن كل ما هو ذاتي ينتمي لكلية غير قابلة للتجزيء؟

§ 64. الثنائية الديكارتية كأساس للموازاة ـ خطاطة العلم الوصفي والعلم التفسيري ليست مشروعة إلا من الجانب الصوري ـ العام

إن الطبيعة الرياضية ـ الفيزيائية حسب معنى علم الطبيعة الغاليلي هي الطبيعة الموضوعية ـ الحقيقية؛ إنها هي التي تعلن عن نفسها في التجليات الذاتية المحضة. بناء على ذلك فإنه واضح، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، أن الطبيعة كما يتصورها علم الطبيعة الدقيق ليست هي الطبيعة التي نجربها بالفعل، طبيعة عالم العيش. إنها فكرة[15] ناشئة عن الإمثال تحل افتراضياً محل الطبيعة التي نحدسها بالفعل. إن الإمثال كمنهج للتفكير هو أساس كل منهج علم الطبيعة (علم الجسم المحض) لابتكار نظريات وصيغ «دقيقة»، وكذلك لاستعمالها من جديد داخل الممارسة التي تجري في عالم التجربة الفعلية.

---

(15) انظر الفقرة 36 في هذا الكتاب (الناشر).

هنا إذن يكمن الجواب ـ الكافي في سياقنا الفكري الحالي ـ على السؤال المطروح: كيف حدث أن طبيعة عالم العيش، هذا الذاتي المحض في ما يسمى «التجربة الخارجية»، لم تعتبر في السيكولوجيا التقليدية منتمية إلى التجربة السيكولوجية، بل وضعت هذه في مقابل التجربة الخارجية. فرضت الثنائية الديكارتية الموازاة بين النفس (mens) والجسم (corpus) وتنفيذ ما كان متضمناً في تلك الموازاة، أي إضفاء صفات الطبيعة على الوجود النفسي، كما فرضت بجانب ذلك موازاة المناهج المطلوبة أيضاً. نجم بالطبع عن الكيفية التي تم بها تبني الهندسة الجاهزة للأقدمين أن الإمثال، الذي حدد بكيفية تامة معناها، تم نسيانه تقريباً وأنه لم يُطلب بالنسبة للجانب النفسي، وبالنتيجة لم يُفتقد كإنجاز يجب إجراؤه فعلياً بكيفية أصلية ومناسبة للمجال النفسي. فعلاً كان يجب بعد ذلك أن يتبين أن هذا الإنجاز لا محل له من الإعراب في هذا الجانب، ذلك أنه لا [225] يمكن أن يكون هنا معنى للحديث بصدد المنظورات والحركات الحسية وما يشابهها عن القياس أو عن مثيل له.

إن الحكم المسبق بتماثل المنهج جعل المرء ينتظر أن يتوصل ـ عند تطبيقه في تعديل مناسب ـ دون تأملات ذاتية ـ منهجية أعمق إلى تنظير وطيد وتقنية منهجية. لكن ذلك كان أملاً وهمياً. لم تصبح السيكولوجيا أبداً دقيقة، لم يكن من الممكن تطبيق الموازاة بالفعل، وذلك ـ كما هو مفهوم ـ لأسباب ماهوية. يمكننا أن نقول ذلك هنا سلفاً، مهما كان حجم العمل الذي لا زال ينتظرنا من أجل الوضوح الشامل والأخير الضروري جداً حتى نفهم أيضاً لماذا أمكن لكل شكل من أشكال السيكولوجيا الحديثة الثنائية والسيكوفيزيولوجية (أو السيكوفيزيائية) أن يظهر لفترات طويلة بمظهر تطبيق منهجي موافق للهدف ولماذا صمد الاقتناع بنجاحها المتواصل كعلم بالنفس موافق

فعلياً للمنبع - أو أيضاً لكي نفهم لماذا لم يمكن أن تُعتبَر التجربة (Empirie) السيكوفيزيائية، التي هي مشروعة تماماً ولا غنى عنها أبداً، طريقاً وتحقيقاً لسيكولوجيا أصلية تعطي الاعتبار للماهية الخاصة للنفسي ذاته. يمكن أن نقول مسبقاً انطلاقاً من أسباب بيِّنة: إن النفسي، منظوراً إليه من حيث ماهيته الخاصة، ليست له طبيعة وليس له وجود في ذاته ممكن بالمعنى الطبيعي، ليس له وجود في ذاته مكاني - زماني سببي، ليس له وجود في ذاته قابل للإمثال والترييض، ليست له قوانين من نوع القوانين الطبيعية؛ لا توجد هنا نظريات لها ارتباط ارتدادي مماثل بعالم العيش الحدسي، ولا ملاحظات وتجاريب لها في التنظير وظيفة مشابهة لوظيفتها بالنسبة لعلم الطبيعة - وذلك ضداً على كل سوء الفهم الذاتي للسيكولوجيا الأمبريقية التجريبية. لكن بسبب نقص البداهة المبدئية بقي الإرث التاريخي للثنائية بجانب إضفاء صفات الطبيعة على النفس ساري المفعول، لكن في غموض فضفاض لم يسمح حتى بظهور الحاجة إلى تطبيق أصلي حق على الجانبين لثنائية العلوم الدقيقة تطبيقاً يتطلبه معناها.

هكذا بقيت أيضاً خطاطة **العلم الوصفي والعلم النظري التفسيري** رهن الإشارة كما لو كانت تلقائية - إننا نجدها بالنسبة للسيكولوجيا [226] في تأكيد حاد عند برنتانو (Brentano) وديلتاي (Dilthey) من جديد - وبكيفية عامة خلال القرن التاسع عشر في زمن الجهود الحماسية من أجل أن يتم أخيراً إنشاء سيكولوجيا علمية صارمة يمكن أن تقف بجانب علم الطبيعة. لكننا لا نعني بذلك أبداً أنه لا يحق لنا أبداً في السيكولوجيا تطبيق مفهوم الوصف الخاص والعلم الوصفي، وبناء على ذلك حتى الفرق بين المنهج الوصفي والتفسيري؛ كما أننا في الوقت نفسه لا ننكر أنه يجب التمييز بين تجربة الجسم المحض

وتجربة ما هو نفسي وروحي. إن المهم بالنسبة لنا هو أن نكشف نقدياً الحكم المسبق الطبيعي النزعة أو بكيفية أدق الفيزيائي النزعة لكل السيكولوجيا الحديثة في جذوره الأخيرة، وذلك من جهة بصدد مفاهيم التجربة التي توجه الوصف والتي لم يتم أبداً إيضاحها، ومن جهة أخرى <بصدد> نوع تأويل التقابل بين الدراسات الوصفية والتفسيرية تأويلاً قائماً على الموازاة والمماثلة.

اتضح لنا سابقاً أن سيكولوجيا «دقيقة» مماثلة للفيزياء (وبالنتيجة الموازاة الثنائية بين الكائنات الواقعية والمناهج والعلوم) خُلف. تبعاً لذلك لا يمكن أن توجد أيضاً سيكولوجيا وصفية مماثلة لعلم طبيعي وصفي. لا يمكن بأي كيفية، وحتى في خطاطة الوصف والتفسير، أن يتوجه علم بالنفس حسب علم الطبيعة وأن يهتدي منهجياً به. إنه لا يمكن أن يتوجه إلا حسب تيمته عندما يوضحها في ماهيتها الخاصة. إن ما يتبقى هو فقط الصوري ـ العام الذي يتمثل في ألا نعمل بمفاهيم لفظية مفرغة، ألا نتحرك داخل ما هو فضفاض، بل أن ننهل من الوضوح، من الحدس الذي يعطي فعلياً الشيء ذاته أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، من البداهة، أي هنا من تجربة عالم العيش الأصلية، وبالنتيجة من الماهية الخاصة لما هو نفسي، ومنها فقط. عن ذلك ينتج، كما في كل المجالات، معنى للوصف والعلم الوصفي، وكذلك في درجة أعلى، «للتفسير» والعلم التفسيري قابل للتطبيق ولا غنى عنه. التفسير، كإنجاز من درجة عليا، لا يعني حسب ذلك سوى منهج يتخطى المجال الوصفي، مجال ما يمكن [227] تحقيقه بفضل الحدس المجرِّب فعلياً. هذا يحدث على أساس المعرفة «الوصفية»، وكمنهج علمي، في طريقة بديهية تقوم بالتمحيص الأخير في معطيات وصفية. في هذا المعنى الصوري ـ العام توجد بالنسبة **لكل** العلوم الدرجة الأساسية الضرورية للوصف

والدرجة العليا للتفسير. لكن لا يجوز أن يعتبر هذا إلا توازياً صورياً ويجب أن يمتلئ معناه في كل علم انطلاقاً من منابع ماهيته الخاصة، ولا يحق مسبقاً تحريف مفهوم التمحيص الأخير كما هو الحال في الفيزياء، بأن نعتبر أن القضايا الممحّصة أخيرا هي قضايا ما تنتمي نوعياً للدائرة الفيزيائية (أي الدائرة التي تم إمثالها رياضياً).

§ 65. فحص مشروعية التأسيس التجريبي للثنائية من خلال العيش(*) في الطريقة الفعلية للسيكولوجيين والفيزيولوجيين

إذا فهمنا الوصف بهذا المعنى، فإنه يجب أن يميز بداية السيكولوجيا الأصلية الحقة الوحيدة، السيكولوجيا الممكنة الوحيدة. لكن سيتبين مباشرة أن الوضوح، أن البداهة الحقة ليست رخيصة الثمن عموماً وهنا بوجه خاص. قبل كل شيء، وكما ألمحنا إلى ذلك سابقاً، إن الحجج المبدئية ضد الثنائية، ضد ثنائية الطبقات المحرّفة لمعنى تجربة عالم العيش المحضة، ضد التماثل المزعوم (من منظور عالم العيش) بين واقعية الوجود الفيزيائي والنفسي من حيث المعنى الأعمق للواقعية، ضد تماثل الزمانية والفردية، هذه الحجج لها توجه جد فلسفي، جد مبدئي لا يتيح لها أن تترك أثراً عميقاً في سيكولوجيي وعلماء زماننا عموماً، بل وحتى في «الفلاسفة». لقد سئم المرء الجدالات المبدئية التي لا تقود إلى اتفاق، فهنا يستمع المرء مسبقاً دون انتباه ويفضل أن يثق بقوة الإنجازات غير المشكوك فيها التي تحققت في علوم التجربة، بمناهجها الفعلية، بعملها الفعلي في التجربة، طبعاً في التجربة المميزة لكل واحد في ميدانه، التجربة الفيزيائية بالنسبة للفيزيائي، [228]

(*) Einleben: لكي نفهم موقفاً معيناً يجب أن ننفذ إليه، أي أن نعيش داخله ونتصرف كما لو كنا ننجزه.

البيولوجية بالنسبة للبيولوجي، تجربة علوم الروح بالنسبة لعالم الروح. أكيد أن هذه العلوم تسمى بحق علوم التجربة. إذا لم نقف عند التأملات التي تعبر فيها عن منهجها وعملها، أي التي تتفلسف فيها (مثل الأحاديث الأكاديمية المعتادة في المناسبات)، بل عند المنهج والعمل الفعلي ذاته، فإنه من الأكيد أنها تلجأ دائماً في الأخير إلى التجربة. لكن لو وضعنا أنفسنا في هذه التجربة، لبينت ـ هكذا سيُعترَض علينا ـ حالاً حتى بصدد الجسمي والروحي أن التأويل الثنائي المغلوط متضمن في المعنى المزعوم للتجربة وأنه يبيح للباحث أن يعطي الاعتبار للثنائية المؤسَّسة في الحقيقة بكيفية تجريبية محضة، وأن يشتغل بالتجربة الداخلية والخارجية، بالزمانية والواقعية والسببية كما تقوم هي بذلك؛ مهما كان كلام الفيلسوف عن الخُلف المبدئي مُلِحّاً، فإنه لن يكون نَدّاً لقوة التقليد. إلا أننا نحن أنفسنا بعيدين جداً بالطبع عن التخلي عن اعتراضاتنا، وذلك بالضبط لأنها تتميز بحدة عن كل حجاج بمفاهيم موروثة تاريخياً لم يُسأل من جديد عن أصل معناها، ولأنها بالذات مستمدة هي نفسها من المنابع الأكثر أصلية، وهو الأمر الذي يجب أن يُقنع به كل فحص لعرضنا. على أنه بذلك لم يتم صراحة توضيح طريقة عمل علوم التجربة وكذلك معنى وحدود مشروعيتها، وبكيفية خاصة لم يتم بالنسبة للسيكولوجيا، تيمتنا الحالية، توضيح طريقتها، التي لا زالت سيكوفيزيولوجية، في مشروعيتها لكن أيضاً في إغراءاتها، وذلك في كل الأشكال المنهجية البدائية للأزمنة القديمة كما في الأشكال المتطورة جداً منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لم يتم بوضوح إبراز ضرورة الفصل بين تجربة الجسم وتجربة الروح، كما لم يتم انطلاقاً من ذلك أيضاً إبراز مشروعية إدماج تجربة الجسم، في دلالتها أيضاً دائماً بالنسبة للسيكولوجي، داخل ما هو نفسي، أي جعل شموليتها تضم كل شيء. هذا يورط في مفارقات وصعوبات.

لكن الصعوبات التي يمكن أن ينحيها عمل جيد يسفر عن إنجاز [229] ناجح لا يمكن لفلسفة شاملة أن تنحيها، بل يجب أن تتجاوزها، ما دامت الفلسفة موجودة بالذات لإزالة كل غشاوات الممارسة، وبالأخص الممارسة العلمية، ولإيقاظ القصد البعيد الحقيقي والأصيل، الكامل من جديد، بل ولإنقاذ ما كان ينبغي أن يحققه العلم (وهنا السيكولوجيا) من حيث هو المعنى الذي يسكنه. وهكذا فإنه لا شيء يعفينا من أن نسأل ارتدادياً عن الأرضية العامة التي نشأت عليها المهام الممكنة للسيكولوجيا ولكل علم موضوعي، أي عن أرضية التجربة العامة التي تشتغل عليها علوم التجربة، أي الأرضية التي تستند إليها عندما تطمح ـ رافضة لكل «ميتافيزيقا» ـ إلى أن تحترم فقط متطلبات التجربة التي لا يمكن انتهاكها.

§ 66. عالم التجربة العامة؛ نمطيته الجهوية والتجريدات الشاملة المتضمنة فيه: «الطبيعة» كمعالق لتجريد شامل، مشكل «التجريد المكمل»

نبتدئ بتأمل عام نكرر فيه فقط ما قلناه سابقاً، لكن مع تعميقه، حتى نتمكن أن نقول هنا في وضوح أصلي حي أمراً حاسماً حول الأسئلة المطروحة. نعلم مسبقاً أن كل الإنجاز النظري للعلم الموضوعي يجري على أرضية العالم المعطى مسبقاً ـ عالم العيش ـ وأنه يفترض المعرفة قبل العلمية ويعيد تشكيلها بما يتلاءم مع غايته. إن التجربة البسيطة التي يعطى فيها عالم العيش هي الأساس الأخير لكل المعرفة الموضوعية. وفي تعالق مع ذلك: هذا العالم ذاته، الموجود (أصلياً) بالنسبة لنا قبل العلم انطلاقاً من التجربة وحدها، يقدم مسبقاً في نمطيته الماهوية اللامتغيرة كل التيمات العلمية الممكنة.

إن المهم هنا في البداية هو الأمر الأكثر عمومية وهو أن الكون

(Universum) معطى مسبقاً ككون «للأشياء». يعبر «الشيء» في هذا المعنى الأوسع عن الكائن الأخير(*)، «المالِك» لخصائص وعلاقات وارتباطات أخيرة (بصفتها ما ينتشر فيها وجوده)، في حين أنه هو ذاته لا يكون «مملوكاً» بهذه الكيفية، بل بالذات «المالِك(**)» الأخير - وباختصار (لكن بمعنى لاميتافزيقي تماماً) الحامل الأخير. كل الأشياء [230] تتوفر على نمطيتها العينية المسكوكة في «الكلمات الرئيسية» لكل لغة. لكن كلَّ نمطية خاصة تحتويها النمطيةُ الأعم، النمطيةُ «الجهوية». وهذه هي التي تحدد في عموميتها الواقعية الدائمة ممارستنا في الحياة، لكنها لا تبرز بصفتها ضرورية ماهوياً إلا في منهج البحث الماهوي النظري. أذكر هنا فروقاً مثل الفرق بين الأشياء الحية وغير الحية؛ وفي مجال الأشياء الحية بين الأشياء الحيوانية، أي تلك التي لا تعيش بشكل غريزي فقط، بل أيضاً دائماً في أفعال أنوية، في مقابل تلك التي تعيش بشكل غريزي فقط (مثل النباتات). ضمن الأشياء الحيوانية يحظى البشر بامتياز كبير جداً إلى حد أن الحيوانات تتخذ انطلاقاً منهم فقط معنى وجودها كتعديل لهم. ضمن الأشياء غير الحية تتميز تلك التي اتخذت طابعاً إنسانياً، والتي تتوفر انطلاقاً من الإنسان على دلالة (مثلاً على معنى ثقافي)، ثم في كيفية معدَّلة الأشياء الموازية التي تحيل في معناها بكيفية مشابهة على الوجود الحيواني، في مقابل تلك التي ليس لها دلالة بهذا المعنى. واضح أن هذه الاختلافات والتصنيفات الأعم القائمة انطلاقاً من عالم العيش كعالم للتجربة الأصلية تحدد اختلافات الميادين العلمية كما تحدد أيضاً، بمقتضى علاقة الترابط والتداخل بين الجهات، الترابطات الداخلية بين العلوم.

(*) الكائن الأخير (das letztlich Seiende): أي الكائن الذي لا يتأسس على آخر، الحامل الأخير الذي لا يفترض حاملاً آخر، الذي لا يُحمل على آخر، لا يتأسس على آخر.

(**) الكائن الأخير لا ينسب لآخر، ليس محمولاً يملكه آخر، بل هو المالك الأخير.

ومن جهة أخرى فإن التجريدات الشاملة التي تشمل كل العينيات تساهم أيضاً في الوقت نفسه في تحديد تيمات لعلوم ممكنة. لم يتم السير في هذا الطريق الأخير إلا في العصر الحديث، وهذا بالذات هو الطريق الذي يهمنا هنا. إن جذور علم الطبيعة الحديث الذي تأسس كفيزياء توجد في التجريد المتواصل الذي لا **يريد** أن يرى في عالم العيش إلا الجسمية. كل «شيء» «يتوفر» على جسمية، حتى وإن لم يكن، مثل الإنسان أو الأثر الفني، مجرد شيء جسمي، بل فقط «متجسماً» مثل كل ما هو واقعي. في هذا التجريد الذي ينفَّذ بكيفية متواصلة شاملة يتم اختزال العالم إلى الطبيعة المجردة ـ الشاملة، تيمة علم الطبيعة الخالص. من هنا فقط استقى أولاً الإمثال الهندسي، ثم كل ممارسة نظرية قائمة على الترييض، معناه الممكن. إنه يرتكز على بداهة «التجربة الخارجية» التي لها إذن في الحقيقة طابع تجريدي. [231] لكنها تتوفر داخل التجريد على صورها الماهوية للتأويل، مع نسبياتها وكيفياتها لحفز الإمثال. . .إلخ.

والآن ما أمر النفوس البشرية؟ ما تتم تجربته عينياً هم الناس. إنه فقط بعد تجريد جسميتهم ـ داخل التجريد الشامل الذي يختزل العالم إلى عالم للأجسام المجردة ـ ينشأ السؤال الذي يظهر الآن تلقائياً عن «الجانب المقابل»، أي عن التجريد المكمِّل. وبعدما أصبح «الجانب» الجسمي الآن منتمياً للمهمة العامة لعلم الطبيعة وتمت هناك معالجته النظرية على أساس الإمثال، يتم تحديد مهمة السيكولوجيا كمهمة «مكمِّلة»: أي إخضاع الجانب النفسي لمعالجة نظرية موازية وفي شمولية موازية. هل يتم بذلك، كما يكاد يظهر، تأسيس العلم الثنائي بالإنسان ومنح السيكولوجيا معناها الأصلي بكيفية سليمة، أي فعلاً على أساس تجربة عالم العيش ومن دون أي تدخل ميتافزيقي؟ وذلك أولاً بالنسبة لمملكة البشر، ثم بعد ذلك بالكيفية نفسها، على ما يظهر، بالنسبة لمملكة الحيوان. ثم نتيجة

لذلك سيكون قد تم أيضاً ـ على ما يظهر ـ ترتيب طريقة علوم الحياة الروحية الاجتماعية والمشخصة (علوم الروح). يقول التجريد المتعالق إن الإنسان (وكل واقعي له طابع حيواني) كائن واقعي من طبقتين، إنه معطى على هذا النحو في تجربة عالم العيش المحض، في التجربة المحضة، ولذلك فإن المطلوب تلقائيا بالنسبة للعلم الجهوي بالإنسان هو أولاً إنشاء ما يسمى، في مقابل السيكولوجيا الاجتماعية، السيكولوجيا الفردية. إن نفوس الناس التي يتم تمييزها تجريدياً تتوزع، في وجودهم العيني في مكانية ـ زمانية العالم، على أجسام تشكل في الاعتبار الطبيعي المحض للجسم مجالاً يجب النظر إليه في ذاته ككل. إن النفوس متخارجة بمقتضى تجسيمها، أي إنها لا تشكل في طبقتها الخاصة المجردة كلية موازية. لا يمكن أن تكون السيكولوجيا إلا علماً بما هو عام في النفوس **الفردية** ـ هذا ما يترتب عن الكيفية التي تحدَّد بها هذه النفوس في ماهيتها الخاصة من داخل السياق السيكوفيزيائي، داخل انتظامها هي أيضاً في الطبيعة العامة. بعد ذلك يجب أن تكون هذه السيكولوجيا الفردية أساساً [232] للسوسيولوجيا، وأيضاً لعلم الحياة الروحية المشخصة (الثقافة المشخصة) التي تحيل في معناها الخاص إلى الإنسان كشخص، أي إلى حياة النفس. كل ذلك يجب تطبيقه بالتماثل ـ إلى المدى الذي يسمح به التماثل ـ على الحيوانات والمجتمع الحيواني والعالم المحيط في الدلالة الحيوانية النوعية.

ألا يتم بهذا التأمل المتجه ارتدادياً إلى أرضية تجربة عالم العيش، أي منبع البداهة الذي يجب هنا أخيراً مساءلته، تبريرُ الثنائية التقليدية للجسمية والروحية النفسية، وبالنتيجة تبرير الارتباط الثنائي بين الفيزيولوجيا كعلم للجسمية البشرية (والحيوانية أيضاً) ومن جهة أخرى السيكولوجيا كعلم «للجانب النفسي» للإنسان؟ بل وأكثر من

ذلك، ألا يتم، بالمقارنة مع التقليد العقلاني المنطلق من ديكارت الذي أثر أيضاً في النزعة التجريبية، تصحيح هذه الثنائية، أي تطهيرها من كل تركيب نظري ميتافيزيقي لأنها لا تريد أكثر من أن تكون تعبيراً أميناً عن ما تعلِّمه التجربةُ ذاتها؟ طبعا ليس الحال هكذا تماماً بالنسبة للكيفية التي يفهم بها السيكولوجيون والفيزيولوجيون والفيزيائيون التجربة، وقد صححنا نحن معناها الحاسم بالنسبة للعمل في مقابل تأويل ذاتي جد مألوف. تكمن بقايا ميتافزيقية في أن علماء الطبيعة يأخذون الطبيعة على أنها عينية ويغفلون التجريد الذي تم بفضله صياغة طبيعتهم كتيمة علمية. وبذلك تبقى جوهريةٌ(*) خاصةٌ، وإن كانت غير مستقلة، لصيقةً أيضاً بالنفوس، لأن النفسي، كما تعلمنا التجربة، لا يمكن أن يرد في العالم إلا في ارتباط مع الأجسام. لكن قبل أن نتمكن الآن من طرح أسئلة أخرى ومهمة كان علينا أن نقوم بهذه الخطوة. كان علينا أولاً أن نساعد التجربة على فهم ذاتها، كان علينا أن نبين، عن طريق التأمل الانعكاسي، إنجازها الغُفل، أي ذلك «التجريد» الذي وصفناه. بذلك نكون أكثر أمانة للتجربة من السيكولوجيين وعلماء الطبيعة؛ وهكذا تسقط البقية الأخيرة للنظرية الديكارتية التي تقول بثنائية الجواهر، ذلك أن المجردات بالذات ليست «جواهر».

[233] § 67. ثنائية التجريدات المؤسَّسة على التجربة. استمرار التأثير التاريخي للمنطق التجريبي (من هوبز إلى فونت (Wundt)). نقد تجريبية الانطباعات

لكن ينبغي هنا أن نسأل ما الذي له معنى ويبقى له هذا المعنى فعلاً من النزعة الثنائية، من تقسيم الإنسان وتقسيم العلوم إلى

(*) الجوهرية، ماهية الجوهر، ما يجعل من الجوهر جوهراً (Substanzialität).

«طبقتين»، ذلك التقسيم الذي نال مع التجريد مشروعية جديدة. تعمدنا ألا نستعمل نقدنا الأول لهذه النزعة الثنائية، ولا إشارتنا إلى أن تعيينَ الموضع المكاني ـ الزماني للوجود النفسي وتفردَه هو مبدئياً من نوع ثانوي؛ فقد أردنا أن نعيش(*) تماماً داخل النزعة التجريبية السيكوفيزيائية ـ الثنائية للعلماء من أجل اتخاذ القرارات في السياق الشامل لعالم التجربة في كليته كأرضية أصلية. بجانب بداهات جديدة، أساسية لفهم المهمة الحقة للسيكولوجيا كما سيتبين، سنجد من جديد تلك البداهات القديمة التي ذكرناها أعلاه.

لننطلق من التجريد الذي تكلمنا عنه والذي سيكشف بسرعة صعوباته الخفية. لنعتبره بكيفية بسيطة وطبيعية تماماً اتجاهاً مختلفاً للنظر والاهتمام قائماً على أساس التجربة العينية للإنسان. يمكننا طبعاً أن نوجه الانتباه إلى جسميته فقط، وأن نهتم بها بكيفية متواصلة اهتماماً وحيد الجانب، ثم أن نهتم بالمثل من جديد بالجانب المقابل، أي بالجانب النفسي المحض. بذلك يتضح أيضاً دون صعوبات وفي مشروعية لا تتزعزع الفرق بين التجربة «الخارجية» و«الداخلية» (وفي المقدمة تجربة الإدراك)، وكذلك الأمر بالنسبة لتقسيم الإنسان ذاته إلى جانبين أو طبقتين واقعيتين. إذا طُرح السؤال المتعلق بما ينتمي للجانب النفسي ثم بما يمثل فيه معطى محضاً للإدراك الداخلي فإن الإجابة ستكون بكيفية معتادة: إنه شخص، حامل لخصائص شخصية(**)، لاستعدادات نفسية (قدرات، عادات) أصلية أو مكتسبة. لكن ذلك يحيل إلى «حياة الوعي» المنسابة، إلى جريان زماني، تبرز فيه في البداية خاصة حركة الأفعال الأنوية، لكن

(*) (einleben)، انظر الهامش (*) 334.

(**) شخصي (Personal): أي لها طابع الشخص، أي طابع الأنا بصفته حاملاً لاعتيادات.

على خلفية أحوال انفعالية. تيار «المعيشات النفسية» هذا هو ما تتم تجربته في ذلك التركيز التجريدي على الجانب النفسي. إن الدائرة الحاضرة للمعيشات النفسية لإنسان ما لا يمكن أن تدرك مباشرة وبكيفية حقة (بل وكما يعتقد المرء في بداهة قطعية خاصة) إلا من [234] قِبله هو ذاته، في «إدراك داخلي» ينتمي له؛ أما دائرة الآخرين فلا تدرك إلا بكيفية غير مباشرة في تجربة «الاستشعار»، وذلك على الأقل عندما لا يتم تحريف هذه الكيفية للتجربة وفهمها كاستنتاج، كما كان معتاداً على العموم سابقاً.

لكن ذلك كله ليس أبداً بسيطاً وتلقائياً كما كان يعتبر منذ قرون دون القيام بتأملات دقيقة. إن سيكولوجيا قائمة على التجربد الموازي على أساس «إدراك داخلي» موازٍ للإدراك الخارجي وعلى أساس أشكال التجربة السيكولوجية الأخرى يجب وضعها جدياً موضع سؤال، بل إنها مستحيلة في هذه الصيغة. وهذا ينطبق كما هو واضح على كل ثنائية تستند إلى الحدس المجرِّب تقول بجانبين أو طبقتين واقعيتين للإنسان وكذلك بعلمين يتعلقان به.

تاريخياً، يتعلق الأمر بالنسبة لنا بالسيكولوجيا التجريبية النزعة وبالنزعة الحسية التي أصبحت مسيطرة فيها منذ زمان هوبز ولوك والتي أفسدت السيكولوجيا إلى أيامنا هاته. هذا الشكل الأول للنزعة الطبيعية عزل النفس لذاتها كدائرة واقعية خاصة للانطباعات (Daten) النفسية في وحدة مغلقة لمجال الوعي معتقداً أنه يعتمد في ذلك على التجربة. إن التسوية الساذجة لمعطيات (Gegebenheiten) تجربة الانطباعات السيكولوجية مع معطيات تجربة الجسم تقود إلى تشييئها؛ فالتوجه المستمر على أساس علم الطبيعة النموذجي يغري بفهمها كذرات نفسية أو كمركبات من الذرات وإلى الموازاة بين المهام المطروحة على الجانبين. القدرات النفسية أو الاستعدادات النفسية، كما كان

يحب المرء فيما بعد أن يقول، تصبح مماثلات للقوى الفيزيائية، أي عناوين لخصائص سببية محضة للنفس، سواء أكانت منتمية إليها بمقتضى ماهيتها الخاصة أو ناشئة عن الارتباط السببي بالجسد ـ وعلى كل حال في صيغة للواقعية والسببية متماثلة في الجانبين. طبعاً ظهرت مباشرة مع بركلي وهيوم صعوبات وألغاز هذا التأويل للنفس، ودفعت إلى مثالية محايثة تلغي الطرف الأول من «المتوازيين». لكن ذلك لم يغير إلى القرن التاسع عشر شيئاً من الكيفية الفعلية لعمل السيكولوجيا والفيزيولوجيا الذي يُعتقد أنه يهتدي بالتجربة. إن النزعة الطبيعية [235] «المثالية» للفلسفة المحايثة التي نادى بها أتباع لوك هؤلاء يمكن نقلها بسهولة إلى السيكولوجيا الثنائية. وصعوبات نظرية المعرفة، التي جعلتها النزعة الوهمية لهيوم واضحة، تم تجاوزها ـ بواسطة «نظرية المعرفة» بالذات. كانت هذه تأملات جذابة، لكن تتجنب مع الأسف الجذرية الأصيلة، وكان دورها يتمثل في أن تبرر لاحقاً ما يعمله المرء على كل حال في مسعاه الطبيعي للاهتداء ببداهة التجربة. وهكذا اتخذ الامتلاك المتزايد لوقائع تجريبية قيِّمة، كما هو واضح، مظهر معنى يجب فهمه فلسفياً. هناك مثال نموذجي لتأويلات نظرية المعرفة الميتافيزيقية التي تتابع العلم تقدمه تأملات فونت (Wundt) ومدرسته مع نظرية «زاويتي النظر»، أي الاستثمار النظري للتجربة العامة الواحدة في «تجريد» مزدوج. إنها في الظاهر في الطريق إلى أن تتجاوزَ كل الميتافيزيقا التقليدية وتقودَ إلى فهم ذاتي للسيكولوجيا وعلم الطبيعة، لكنها في الحقيقة تقوم فقط بتأويل يحول النزعة الطبيعية التجريبية الثنائية إلى نزعة طبيعية واحدية بوجهين متوازيين ـ إنها إذن صيغة معدَّلة للتوازي السبينوزي. وفيما عدا ذلك يبقى الأمر، في هذا التبرير للسيكولوجيا المرتبطة بالثنائية التجريبية على كيفية فونت كما في كيفيات أخرى، عند تأويل انطباعات الوعي تأويلاً طبيعي النزعة حسب تقليد لوك، لكن ذلك لم يحل دون الحديث عن التمثل، وعن

الإرادة، وعن القيمة والغاية كمعطيات للوعي، دون طرح جذري للسؤال: كيف يجب انطلاقاً من تلك الانطباعات وسببيتها النفسية فهم تلك الفعالية العقلية التي هي شرط كل النظريات السيكولوجية بصفتها إنجازات لها، في حين أنها يجب أن تدخل في هذه النظريات كنتيجة من نتائجها.

§ 68. مهمة تأويل خالص للوعي بما هو كذلك: المشكل الشامل للقصدية. (محاولة برنتانو لإصلاح السيكولوجيا)

الأمر الأول هنا هو تجاوز السذاجة التي تجعل من حياة [236] الوعي التي فيها وبفضلها يكون العالم بالنسبة لنا ما هو ـ كمجال للتجربة الفعلية والممكنة ـ خاصيةً واقعيةً للإنسان، واقعية بمعنى واقعية جسميته نفسه؛ أي حسب الخطاطة الآتية: في العالم لدينا أشياء لها خصائص مختلفة، وضمنها أيضاً تلك التي تجرِّب ما يوجد خارجها وتعرفه عقلياً. . .إلخ، أو بعبارة أخرى، الأمر الأول هو أن نأخذ حياة الوعي دون أي أحكام مسبقة كما تعطي ذاتها مباشرة تماماً هنا بصفتها هي ذاتها، وذلك بالضبط في البداية في تجربة ذاتية انعكاسية مباشرة. وهنا لا نجد في العطاء المباشر أبداً انطباعات الألوان، الصوت وغيرها من انطباعات «الإحساس»، أو انطباعات الشعور والإرادة. . .إلخ، أي لا نجد شيئاً مما يعتبر تلقائياً في السيكولوجيا التقليدية كما لو كان منذ البدء هو المعطى المباشر. بل إننا نجد، كما وجد ديكارت سابقاً (طبعاً مع غض النظر عن مقاصده الأخرى)، **الكوجيتو**، **القصدية** في الأشكال المألوفة المسكوكة لغوياً كما هو الأمر بالنسبة لكل ما يوجد فعلياً في العالم المحيط، نجد: «أرى شجرة خضراء؛ أسمع حفيف أوراقها، أشم زهورها». . .إلخ؛ أو «أتذكر زمن المدرسة»، «أنا حزين لمرض صديقي». . .إلخ. لا نجد هنا سوى «وعياً بـ . . .» ـ نفهم الوعي

بالمعنى الأوسع الذي لا زال يتعين بحثه في كامل مداه وفي كيفياته.

هاهنا مقام الإشادة بالفضل العظيم الذي استحقه برنتانو عندما ابتدأ محاولة إصلاح السيكولوجيا بفحص الخصائص المميزة لما هو نفسي (في مقابل ما هو فيزيائي) وإظهار القصدية كواحدة من هذه الخصائص؛ أي بإظهار أن علم «الظواهر النفسية» يتعلق دائماً بمعيشات الوعي. لكنه مع الأسف بقي في ما هو أساسي أسيراً للأحكام المسبقة المرتبطة بتقليد النزعة الطبيعية، إننا لا نتجاوز هذه الأحكام عندما نتوقف عن فهم الانطباعات النفسية كانطباعات حسية (سواء كانت منتمية «للحس» الخارجي أو الداخلي)، ونعتبرها بدل ذلك منتمية لنوع الظواهر القصدية الغريب، أي بعبارة أخرى عندما تظل الثنائية، السببية السيكوفيزيائية، قائمة. وتدخل ضمن ذلك أيضاً فكرته عن السيكولوجيا الوصفية بصفتها موازية لعلم الطبيعة الوصفي كما تبرز الطريقة الموازية - مع وضع مهمة تصنيف الظواهر النفسية [237] وتحليلها وصفياً حسب التأويل القديم الموروث للعلاقة بين علوم الطبيعة الوصفية والتفسيرية تماماً. كل ذلك لم يكن ممكناً لو نفذ برنتانو إلى المعنى الحقيقي لمهمة بحث حياة الوعي كحياة قصدية، وذلك في البداية، نظراً لأن تأسيس السيكولوجيا كعلم وضعي كان موضع سؤال، على أرضية العالم المعطى مسبقاً. وهكذا لم يطرح إذن إلا صورياً مهمة إنشاء سيكولوجيا للظواهر القصدية، في حين أنه لم يكن يتوفر على أي منطلق لها. وهذا ما يصح على مدرسته بأكملها التي ظلت، مثله هو ذاته، ترفض بكيفية متواصلة الاعتراف بما هو جديد بكيفية حاسمة في كتاب **أبحاث منطقية** (رغم أن مطالبته بسيكولوجيا للظواهر القصدية أثرت في ذلك المؤلف). جديد هذا الكتاب لا يكمن بأي حال في الأبحاث

الأنطولوجية(*) المحضة التي أثرت بكيفية وحيدة الجانب ضداً على المعنى العميق للمؤلَّف، بل في الأبحاث التي توجهت توجهاً ذاتياً (خاصة البحث الخامس والسادس من المجلد الثاني لسنة 1901) والتي فيها نالت لأول مرة المفكَّرات من حيث هي مفكَّرات (cogitata qua cogitata) حقها كلحظات ماهوية لكل معيش من معيشات الوعي كما يعطى في التجربة الداخلية الحقة وهيمنت في الحال على كل منهج التحليل القصدي. وهكذا تم هناك لأول مرة وضعُ «البداهة» (هذا الصنم المنطقي الجامد) كمشكل والتحررُ من تفضيل البداهة العلمية وتوسيعُها إلى العطاء الذاتي الأصلي العام. تم أيضاً اكتشاف التأليف القصدي الحق في صورة تأليف أفعال عديدة في فعل واحد نحصل به في كيفية فريدة للربط بين معنى وآخر ليس فقط على كلٍّ، وعلى وحدة تكون أجزاؤها معانٍ، بل على معنى واحد تكون هي ذاتها متضمنة فيه، لكن بكيفية موافقة للمعنى. وهنا يعلن عن ذاته أيضاً مشكل التعالق، وبذلك تكمن بالفعل في هذا المؤلف البدايات الأولى، لكن بالطبع غير الكاملة، «للفنومينولوجيا».

(*) الأبحاث الأنطولوجية في تعبير هوسرل هي الأبحاث التي تتناول ماهية الموضوعات والقوانين التي تخضع لها هذه الماهيات. اعتبر أتباع هوسرل الأوائل أن هوسرل بتحديده للفنومينولوجيا كبحث في الماهيات والعلاقات الماهوية الضرورية قد أعاد للفلسفة توجهها نحو الموضوع واعتقدوا أن ذلك من شأنه أن يحرر الفلسفة من أسرها في النزعة الذاتية التي سيطرت في العصر الحديث. لكن عندما أنجز هوسرل في المجلد الأول من كتاب **الأفكار** التحول الترنسندنتالي رفضوا هذا الموقف ورأوا فيه سقوطاً من جديد في النزعة الذاتية. في هذه الفقرة يؤكد هوسرل أن الأساسي في كتاب **أبحاث منطقية** ليس هو الأبحاث الأنطولوجية، بل الأبحاث التي توجهت توجهاً ذاتياً، وخاصة البحث الخامس والسادس. وهذا يعني في نظر هوسرل أن التحول الترنسندنتالي لا يتعارض مع **أبحاث منطقية**، بل يجذره. إن رفض التحول الترنسندنتالي الذي يدافع عنه هوسرل يرجع حسبه إلى سوء فهم **أبحاث منطقية**.

§ 69. «الإرجاع الفنومينولوجيّ ـ السيكولوجي» كمنهج سيكولوجي أساسي. [238]

(تحديد أولي: 1. الترابط القصدي والإيبوخي؛ 2. درجات السيكولوجيا الوصفية؛ 3. إرساء «المتفرج غير المهتم»).

لكن هذا النقد الموجه لسيكولوجيا الانطباعات، وأيضاً للسيكولوجيا التي تأخذ القصدية بعين الاعتبار لكن على كيفية برنتانو، يحتاج الآن إلى تبرير نسقي. لنتأمل عن كثب الاقتناع التلقائي الذي أوضحناه سابقاً، بتأسيس الثنائية تأسيساً يُعتقد أنه قائم على التجربة البسيطة، بالتجريدين المتوازيين، بالتمييز بين التجربة الخارجية والداخلية بصفتهما كيفيتين تجريديتين للتجربة تابعتين على التوالي لعلم الطبيعة والسيكولوجيا. إذا وجهنا اهتمامنا بكيفية خاصة للتجربة «الداخلية»، للتجربة النفسية فإننا لن نجد مباشرة في التجربة البسيطة لإنسانٍ، بعد تجريد كل الطبيعة، حياتَه النفسية المحضة كطبقة للمعيشات القصدية متضمنة فيه(*) وخاصة به، أي لن نحصل فعلياً على جانب مقابل ببساطة للتجريد الذي تنجم عنه جسميته الخالصة كتيمة. في تجربتنا البسيطة للعالم نجد الناس متعلقين قصديا بأشياء ما، حيوانات، منازل، حقول...إلخ. أي متأثرين بها بوعي، متجهين نحوها بكيفية فعالة، مدركين عموماً، متذكرينها بكيفية فعالة، مفكرين فيها، مخططين، فاعلين.

لو صرفنا النظر عند اهتمامنا كسيكولوجيين بإنسان ما عن جسده الجسمي (بصفته ينتمي لتيمة علم الطبيعة)، فإن ذلك لن يغير شيئاً من هذه الارتباطات القصدية بالكائنات الواقعية في العالم. إن الإنسان الذي ينجز هذه الارتباطات يكون متيقناً من الوجود الفعلي للأشياء

(*) انظر الهامش (*) ص 266.

الواقعية التي ينشغل بها، والسيكولوجي الذي يجعل من إنسانٍ تيمته ويتفهم ماذا يدرك هذا الإنسان، ماذا يفكر ويباشر..إلخ، له أيضاً يقيناته بصدد الأشياء التي يتعلق بها الأمر. وهنا يجب أن ننتبه جداً لهذه النقطة: إن قصديات شخص ما (وهذا الأخير يُفهم سلفاً مجرداً عن الجسدية) المجرَّبة والمعبَّر عنها بكيفية بسيطة وطبيعية لها معنى **علاقات واقعية** بين الشخص وكائنات واقعية أخرى. هذه الأخيرة [239] ليست طبعاً مكونات للماهية النفسية الخاصة للشخص الذي يرتبط بالكائنات الواقعية التي يتعلق بها الأمر، في حين أنه يجب أن ننسب إدراكه وتفكيره وتقويمه..إلخ، إلى ماهيته الخاصة. وهكذا فلبلوغ التيمة الخالصة والحقة «للسيكولوجيا الوصفية» المطلوبة نحتاج إلى منهج يمارَس بكيفية واعية تماماً أسميه ـ في هذا السياق كمنهج للسيكولوجيا ـ **الإرجاع الفنومينولوجيّ ـ السيكولوجي**. (لنترك مسألة علاقته بالإرجاع الترنسندنتالي مفتوحة).

إنني أقف كسيكولوجي بكيفية ساذجة على أرضية العالم الحدسي المعطى مسبقاً. فيه تتوزع الأشياء والناس والحيوانات مع نفوسهم. والآن أريد أن أشرح انطلاقاً من مثال ثم بكيفية عامة الماهية العينية الخاصة لإنسانٍ في وجوده النفسي الروحيِ الخالص. تنتمي لهذه الماهية الخاصة للنفس كل القصديات، مثلاً المعيشات التي من نوع «الإدراك»، من حيث ينجزها وكما ينجزها بالضبط الشخص الذي نأخذه كمثال، وذلك دائماً بحيث لا نقحم شيئاً مما يتخطى الماهية الخاصة للشخص، «للنفس». في الإدراك يكون الشخص واعياً بالمدرَك. لكن سواء أكان الإدراك على كيفية فعل متدبر ـ شارح(*) أو

(*) متأمل ـ شارح (betrachtend-auslegend): يكون الإدراك فعلاً متأملاً مفسراً عندما لا يوجه انتباهه إلى الموضوع كقطب واحد مطابق لذاته فقط، بل فوق ذلك يتأمله في خصائصه المنتمية إليه، وينسب له صراحة هذه الخصائص والصفات.

وعياً انفعالياً بالخلفية غير الملتفَت إليها لما نلتفت نحوه الآن، فإنه من الواضح أن أمر وجود أو عدم وجود المدرَك ـ هل كان الشخص المدرِك منخدعاً، هل كنت أنا السيكولوجي منخدعاً، أنا الذي في تفهمي أنجز أيضاً ببساطة الاعتقاد في المدرَك ـ يبقي بالنسبة لي كسيكولوجي خارج الاعتبار. لا يجوز أن يدخل أي شيء من ذلك في الوصف السيكولوجي للإدراك. سواء كنا أمام وجود أو مظهر فإن ذلك لا يغير من أن الذات التي يتعلق بها الأمر تنجز بالفعل إدراكاً مثلاً، وأنها تعي بالفعل «هذه الشجرة هنا» وأنها تنجز ذلك اليقين البسيط الذي ينتمي إلى ماهية فعل الإدراك، أي يقين الوجود البسيط. وهكذا فإن كل القضايا الوصفية المباشرة فعلياً المتعلقة بالأشخاص، بالذوات ـ الأنوية، كما تعطى في التجربة بكيفية بسيطة، تتخطى ضرورةَ الماهية الخاصة لهذه الذوات. لا يمكن أن نبلغ هذه الماهية بكيفية محضة إلا بواسطة المنهج الخاص للإيبوخي. إنه إيبوخي إزاء الصلاحية، حيث نمسك في حال الإدراك عن المشاركة في إنجاز [240] الصلاحية التي ينجزها الشخص المدرِك. وهذا يدخل في نطاق حريتنا. لا يمكن أن نعدل جهة صلاحية ما ببساطة وبكيفية اعتباطية، مثلاً أن نحول اليقينَ إلى شك، إلى نفي، أو الإعجابَ إلى استقباح، الحبَ إلى كراهية، الرغبةَ إلى نبذ. لكن يمكننا دون مشاكل أن نمتنع عن أي صلاحية، أي أن نعطلها لأي غاية كانت. إلا أن ذلك يتطلب تأملات أخرى. كل فعل يتضمن بالنسبة للشخص الذي يقوم به يقيناً أو جهة لليقين (شك، رجحان، بطلان) بصدد مضمون ما. لكن في نفس الوقت يعرف هذا اليقين أو بعبارة أخرى هذه الصلاحية، اختلافات أساسية، مثلاً يتميز اليقين من الوجود عن اليقين من القيمة، وهما معا يتميزان بدورهما عن اليقين العملي (مثلاً يقين مشروع ما)، ولكل يقين جهاته. وفوق ذلك هناك اختلافات في صلاحيات الأفعال بفضل **تضمنها** لأفعال أخرى وللصلاحيات

الضمنية الخاصة بهذه الأفعال، مثلاً من خلال وعي الأفق الذي يحيط بكل فعل.

لنغض النظر عن أن مفهوم وعي - «الأفق»، عن أن قصدية الأفق تتضمن كيفيات مختلفة لقصدية «لاواعية»، في المعنى الضيق المعتاد للكلمة، لكن يمكن إظهار أنها حية، بل وأنها تشارك في الاشتغال بكيفيات مختلفة، ولها جهات صلاحيتها الخاصة وكيفياتها الخاصة لتعديل هذه الجهات. وفوق ذلك هناك أيضاً دائماً، كما يمكن إثبات ذلك في تحليلات أدق، قصديات «لاواعية». إلى هذه القصديات يمكن أن تنتمي العواطف المكبوتة مثل الحب، والإهانة، والحقد وكيفيات السلوك التي تحفز عليها بصورة لاواعية. . .إلخ، التي كشفتها «سيكولوجيا الأعماق» الحديثة (التي لا أتبنى لمجرد ذلك نظرياتها). لهذه أيضاً كيفيات صلاحيتها (يقين الوجود، ويقين القيمة، ويقين الإرادة وتعديلات جهاتها)، وبذلك يصح مسبقاً بالنسبة لها جميعاً ما أوضحناه انطلاقاً من مثال الإدراك. من أجل بلوغ سيكولوجيا خالصة لا يحق للسيكولوجي ذاته أبداً أن يشارك في إثبات الصلاحيات المتنوعة دوماً التي ينجزها الأشخاص الذين يشكلون تيمته، لا يحق له أبداً خلال البحث أن يتخذ موقفاً أو أن [241] يكون له موقف إزاءها؛ وهذا بكيفية شاملة ومسبقاً بالنسبة لكل القصديات التي لا زالت مجهولة فيهم والتي لا زالت خفية عنه في أعماق حياتهم، وطبعاً دون أن يأخذ بعين الاعتبار هل هي بالنسبة للشخص ذاته محل وعي بالمعنى الخاص أو لاواعية. هذا يشمل كل الاعتيادات، كل الاهتمامات سواء التي تدوم لفترة ما أو تسود الحياة بأكملها. يمسك السيكولوجي في حياته المهنية وأوقات مهنته مسبقاً وبصفة نهائية عن كل «مشاركة في الاهتمام» باهتمامات أشخاصه التيمائيين. عندما يخل بذلك، يخرج عن تيمته. بمجرد ما يحدث

ذلك تتحول القصديات التي يكون فيها الأشخاص (كنفوس فقط) في ذاتهم ولذاتهم ما هم، يتحول «تعلقُهم» وكونُهم متعلقين المحايثُ الخاصُ بهم إلى ارتباطات واقعية بين هؤلاء الأشخاص وموضوعات ما خارجهم في العالم، بحيث يكونون متشابكين مع ارتباطاتها الواقعية.

لكن التيمة النوعية للسيكولوجيا الوصفية هي الماهية الخاصة المحضة للأشخاص بما هم كذلك، كذوات لحياة هي في ذاتها قصدية فقط يجب النظر إليها بالخصوص بصفتها نفساً فردية كسياق قصدي محض خاص. لكن كل نفس توجد في اجتماع مع نفوس أخرى مرتبطة بها قصدياً، أي في سياق قصدي محض، مغلق داخلياً في ماهيته الخاصة، سياق الذاتية المشتركة. سنهتم فيما بعد بذلك. لكن ما يواجهنا هنا بصفته غريباً جداً هو هذه الكيفية المزدوجة التي يمكن أن تصبح بها الذوات تيمائية؛ في موقفين يبديان ماهوياً رغم اختلافهما خصائص متوازية: من جهة تعلق داخلي محض للأشخاص بالأشياء التي يعونها والتي تتوفر بالنسبة لهم قصدياً على صلاحية داخل العالم الذي يتوفر قصدياً على صلاحية بالنسبة لهم. ومن جهة أخرى وجود الأشخاص، ككائنات واقعية في العالم الواقعي، في علاقة واقعية مع أشياء هذا العالم. تهتم السيكولوجيا الوصفية المحضة بالأشخاص في الموقف الداخلي المحض للإيبوخي، وهذا ما يعطي تيمتها: النفس.

إننا نأخذ هنا مفهوم السيكولوجيا الوصفية طبعاً بمعنى واسع مثل معناه في العلوم الوصفية الأخرى التي لا تتقيد بالمعطيات المحضة للحدس المباشر، بل تقوم باستنتاجات تتعلق بما لا يمكن تحقيقه ككائن فعلي من خلال أي حدس مجرَّب فعلياً، لكن يجب [242] فقط أن يكون من الممكن تقديمه عن طريق التماثل في حدوس

معدَّلة. وهكذا فإن الجيولوجيا والبليونطولوجيا (Paläontologie) «علمان وصفيان» رغم أنهما يمتدان إلى فترات مناخية للأرض لا يمكن فيها مبدئياً للحدوس الموازية المتعلقة بالكائنات الحية المستقرأة أن تقدم تمثلاً لتجربة ممكنة لهذه الكائنات. الشيء نفسه يصح طبعاً بالنسبة للسيكولوجيا الوصفية، فهي أيضاً لها مملكة من الظواهر النفسية المتعددة التي يتعين كشفها عبر توسطات عديدة. لكن ما يمكن تجربته مباشرة يحتل المقدمة. إلا أنها لا تبلغ تيمتها ـ كما قلنا ـ إلا بفضل الإيبوخي الشامل إزاء الصلاحية. إن نقط انطلاقها الأولى تكمن بالتأكيد في القصديات الواقعية التي تبرز في الموقف الطبيعي، في كيفيات سلوك الناس في حركاتهم وسكناتهم. وهكذا فهي تدرك فيها في البداية، بفضل الإمساك عن المشاركة في الصلاحية، ما هو «داخلي». لكنها لا تكون بذلك قد أصبحت فعلاً سيكولوجياً وصفية؛ إنها لم تبلغ بعدُ حقل عملها الخالص والمغلق، لم تبلغ «النفس الخالصة»، لم تبلغ المجال المنغلق على ذاته للنفوس الخالصة في ماهيته الخاصة واكتماله القصدي. من أجل ذلك تحتاج، وذلك مسبقاً، إلى إيبوخي شامل يقوم به السيكولوجي. يجب أن يعطل «دفعة واحدة» جميع مشاركاته في الصلاحيات التي ينجزها صراحة أو ضمناً الأشخاص التيمائيون؛ وهؤلاء هم كل الأشخاص عموماً. ذلك أن السيكولوجيا يجب أن تكون علماً شاملاً بالنفوس موازياً للعلم الشامل بالأجسام، وكما أن هذا الأخير هو مسبقاً علم في «إيبوخي(*)» شامل، في موقف مهني اعتيادي مؤسَّس مسبقاً يريد تجريدياً أن يبحث فقط الجانب الجسمي في روابطه الماهوية الخاصة، فكذلك السيكولوجيا. بناء على ذلك تتطلب هي أيضاً

(*) الإيبوخي هنا ليس بالمعنى الهوسرلي، بل بالمعنى العام، بمعنى غض النظر أو صرف النظر عن شيء معين أو عن جانب معين منه.

موقفها الاعتيادي «التجريدي». يتعلق الإيبوخي الذي تنجزه بكل النفوس، أي كذلك بالسيكولوجي ذاته: وهذا يتضمن أن يمسك ـ كسيكولوجي ـ عن المشاركة في إنجاز صلاحياته الخاصة التي يمارسها في كيفية الحياة الطبيعية ـ اليومية بصدد ما هو واقعي في العالم الموضوعي. إن السيكولوجي يرسي في ذاته «المتفرج غير المهتم» والدارس لذاته ولكل الآخرين، وذلك بصورة نهائية، أي في كل «الأوقات المهنية» المخصصة للعمل السيكولوجي. لكن ينبغي أن [243] يتم تنفيذ الإيبوخي بكيفية شاملة فعلياً وجذرية. يجب مثلاً أن لا يفهم كإيبوخي نقدي، سواء كان نقداً موجهاً للذات أو للآخر، سواء كان نظرياً أو في خدمة النقد العملي. لا يحق أيضاً أن يفهم في قصد فلسفي عام كنقد شامل للتجربة، لإمكانية معرفة الحقائق في ذاتها المتعلقة بالعالم الموجود موضوعياً؛ وطبعاً لا يحق أن يفهم كإيبوخي ريبي ـ لاأدري. كل ذلك يتضمن اتخاذ مواقف. لكن السيكولوجي بما هو كذلك لا يحق له خلال بحثه، كما قلنا مراراً، أن يتخذ موقفاً أو أن يكون له موقف، لا بالإثبات ولا بالنفي ولا أن يبقى في وضعية تعليق إشكالي. . .إلخ، كما لو كان يجب أن يتدخل بصدد صلاحيات الأشخاص الذين يشكلون تيمته. طالما لم يصل إلى هذا الموقف كموقف جدي ومؤسس بوعي فإنه لا يكون قد بلغ تيمته الحقيقية، وبمجرد ما يخرق هذا الموقف يكون قد أضاع تيمته. وفي هذا الموقف فقط يتوفر على العالم ـ «الداخلي» للذوات الموحد المغلق مطلقاً على ذاته، ويتوفر على الكلية الشاملة الموحدة للحياة القصدية كأفق لعمله: في الشكل الأصلي الأول يتوفر على حياته هو ذاته، ولكن انطلاقاً من ذلك يتوفر على أولئك الذين يتعايشون معه وحياتهم، بحيث تمتد قصدياً كل حياة مع قصديتها الخاصة إلى حياة كل آخر وتكون كلها متشابكة، حسب كيفيات مختلفة قريبة وبعيدة، في حياة مشتركة. إن

السيكولوجي الذي يوجد وسط ذلك، لكن في موقف «الملاحظ غير المهتم»، تكون في متناوله تيمائياً كل حياة قصدية كما تعيشها كل ذات وكل جماعة خاصة من الذوات هي نفسها، كما تكون في متناوله إنجازات الأفعال، العمل المدرِك والمجرِّب بكيفية أخرى، اعتقادات الوجود المتغيرة، اعتقادات الإرادة. . .إلخ. وهكذا فإن تيمته الأقرب والأكثر أساسية هي حياةُ الأفعالِ المحضةُ للأشخاص، أي في البداية حياة الوعي بالمعنى الضيق. إنها، إذا جاز التعبير، جانب السطح من هذا العالم الروحي الذي أصبح في البداية ظاهراً له، ثم تنكشف بكيفية تدريجية الأعماق القصدية، ومن جهة أخرى ينكشف أيضاً المنهج والسياق النسقي للأشياء، لكن فقط في عمل متلمس قائم على التجربة. طبعاً احتاج الأمر إلى كل التاريخ الطويل [244] للفلسفة وعلومها حتى يمكن تحفيز الوعي على ضرورة هذا التغيير الجذري في الموقف والعزم على الالتزام به بكيفية متواصلة وواعية، وفوق ذلك إلى الاقتناع بأن السيكولوجيا لا يمكن أن تحقق عموماً معناها المميز لها كعلم وأن تعطي الاعتبار للمعنى المشروع للتيمائية السيكوفيزيائية في حصر مناسب لمعناها المشروع الخاص إلا كسيكولوجيا وصفية.

§ 70. صعوبات «التجريد» السيكولوجي. (مفارقة «الموضوع القصدي»، الظاهرة الأصلية «للمعنى»)

لا يمكن أن تبلغ السيكولوجيا تيمتها بسهولة بأن تنجز ببساطة، مثل علم الطبيعة الذي يمارس ببساطة تجريداً شاملاً عن كل ما هو روحي، تجريداً مقابلاً عن كل ما هو جسمي محض. إن طريقها نحو فهمها الذاتي يبقى، حتى بعد الإيبوخي الفنومينولوجيّ الذي تبينت ضرورته، مليئاً بصعوبات فائقة، بل ومفارقات غريبة يجب توضيحها وتجاوزها تباعاً. هذا ما ينبغي أن يشغلنا من الآن. على رأس هذه

المفارقات توجد المفارقة الصعبة المتعلقة **بالموضوعات القصدية من حيث هي كذلك**. ننطلق من السؤال: ماذا تصبح كل الموضوعات التي يتم الوعي بها في «وعي» الذوات حسب كيفيات مختلفة للصلاحية والتي كانت توضع قبل الإيبوخي بصفتها موجودة واقعياً (أو بصفتها ممكنة الوجود أو أيضاً غير موجودة) إذا كان يجب على السيكولوجي خلال الإيبوخي تعطيل اتخاذ أي موقف إزاء ذلك الوضع؟ نجيب: إن الإيبوخي يجعل بالذات نظرنا منفتحاً، ليس فقط على القصود التي تجري في الحياة القصدية المحضة («المعيشات القصدية»)، بل كذلك على ما تضعه هذه القصود في ذاتها، في المضمون الخاص بها، كموضوع لها تمنحه صلاحية، وعلى الكيفية التي تقوم فيها بذلك: في أي جهات للصلاحية أو جهات للوجود، في أي كيفيات زمانية ذاتية، في الإدراك كحاضر، في التذكر كماض، أي كحاضر سابق. . .إلخ؛ مع أي مضمون للمعنى، مع أي نمط للموضوع. . .إلخ، القصد والموضوع القصدي بما هما كذلك، لكن بعد ذلك هذا الأخير في «كيفيات عطائه»، يصبح في البداية تيمة جد غنية داخل دائرة الأفعال. وهذا ما سيقود بسرعة إلى توسيع [245] حذر للمفاهيم والمشاكل المعالقة.

وهكذا فإن الجملة التي وردت في مؤلفي «أفكار من أجل فنومينولوجيا خالصة وفلسفة فنومينولوجيّة»، والتي أثارت الاستنكار عندما انتزِعت من سياق عرضها، صحيحة تماماً: يمكن أن نقول عن شجرة بإطلاق (schlechthin): إنها تحترق، أما الشجرة المدركة «من حيث هي كذلك» فلا يمكن أن تحترق؛ أي إنه من الخُلف أن نقول عنها ذلك؛ لأننا في هذه الحال ننسب لمكوِّنٍ لإدراك محض، لا يمكن تصوره إلا كعنصر ماهوي لذات أنوية، أمراً هو الاحتراق لا يمكن أن يكون له معنى إلا بالنسبة لجسم من الخشب هو الاحتراق.

طالما التزم السيكولوجي بالوصف الخالص، فلن تكون له كموضوعات ـ بإطلاق (Gegenstände-schlechthin) إلا الذوات الأنوية وما يمكن تجربته «في» هذه الذوات الأنوية نفسها (لكن فقط بفضل ذلك الإيبوخي) بصفته يخصها بكيفية محايثة، لكي يصبح بعد ذلك تيمة لعمل علمي آخر. لكنه يجد هنا دائماً ليس فقط قصوداً، بل أيضاً «الموضوعات القصدية» المتضمنة تعالقياً فيها بكيفية ماهوية «للتضمن» وفريدة من نوعها تماماً. إنها ليست أجزاء متضمنة داخلياً(*) في القصد، بل إنها مقصودة فيه، إنها معناه(**) في كل حال، وذلك حسب جهات ليس لها معنى إلا بالنسبة لشيء مثل «المعنى». لا يجب أن نكتفي بالحديث عن ما نعتقده في الاعتقادات، ما نعيه في معيشات الوعي، ما نقصده في القصود ـ وهذه كلمات يجب ضرورة أن تستعمل في السيكولوجيا الفنومينولوجيّة في دلالة موسعة إلى أقصى حد ـ بل يجب أن يصبح ذلك بكيفية منهجية تيمة العمل في السيكولوجيا. الأسلوب الأول تتبعه سيكولوجيا الانطباعات. هيوم ذاته يقول (وكيف له أن يتجنب ذلك) انطباعات لـ، إدراكات لـ أشجار، حجارة وغيرها، وكذلك الأمر بالنسبة للسيكولوجيا إلى اليوم. وإنه بالذات بسبب عماها إزاء دلالة وجود شيء ما قصدياً داخل آخر، دلالة أن نعني شيئاً ما، كما

(*) أجزاء متضمنة داخلياً في القصد (reelle Teile). انظر الهامش (*) ص 266.

(**) المعنى (Sinn): يدل عند هوسرل على الموضوع القصدي، ما يقصده ويعنيه ويتجه نحوه فعل الوعي ويكون وعياً به، هو الموضوع من حيث أن فعل الوعي يتعلق قصدياً به. كل معيش قصدي يمكن فهمه إما نويطيقياً كعطاء للمعنى، كتأسيس للمعنى، أو نويماطقياً كمعنى، أي كمضمون. إن المعنى يبقى مطابقاً لذاته في سيلان أفعال الوعي، ففعل الإدراك يجري بكيفية متوالية حيث يتم الانتقال من منظور إلى آخر، من جانب إلى آخر، إلا أنني في كل هذه الأفعال المنسابة أتوجه نحو نفس المعنى ذاته.

تقول أيضاً اللغة بكيفية معكوسة(*)، انغلقت أمامها إمكانية التحليل القصدي فعلياً، وفي الاتجاه المعاكس إمكانية تيمائية التأليف القصدي، وهذه لا تعني سوى كل تيمة البحث السيكولوجي في ماهيته الخاصة، أي البحث الوصفي ـ السيكولوجي. من المعتاد في الحياة غير السيكولوجية أن يركز المرء أحياناً على الفعل والانفعال [246] الشخصيين، وأحياناً على «معناهما» (على ما «يعنيه» المرء)؛ وحتى في مجال العلوم هناك، في حصر معين للاهتمام، تيمائية تأويل المعنى، كما هو مثلاً في الفيلولوجيا في تأملها الدائم وسؤالها الارتدادي عن ما كان يقصده في حديثه الشخص الذي استعمل الكلمات، ماذا كان قصده في تجربته، في تفكيره، عمله وغير ذلك، ماذا كان يعني. لكننا فقط عندما لا نريد أن نرى في مثابرة شاملة سوى ذلك، عندما لا نريد أن نتقصى سوى ذلك في كل كيفياته الذاتية وفي العينية الشاملة للحياة المانحة والمالكة للمعنى وفي تأليفها الشامل لكل عطاءات المعنى والمعاني، نكون أمام مشاكل سيكولوجية محضة، لكنها لا تكون أبداً معزولة. وبعبارة أخرى، إن من يعيش في الإيبوخي الشامل ويتوفر بفضله على الأفق الشامل «للحياة الداخلية» المحضة، للحياة القصدية كحياة تنجز المعنى والصلاحية، هو وحده يتوفر أيضاً على إشكالية القصدية الفعلية والحقة، وكما أؤكد، المنغلقة على ذاتها مطلقاً ـ إشكالية السيكولوجيا الخالصة، التي تنتمي بعد ذلك إلى كل العلوم المهتمة

(*) etwas im Sinne haben: تعني هذه العبارة: قصد شيئاً ما أو عناه، لكن معناها الحرفي يوحي بأننا نمتلك هذا الشيء الذي نعنيه أو نقصده في ذهننا (Sinn) تعني أيضاً: (الذهن، الفكر، البال)، لهذا يقول هوسرل إن اللغة تعبر عن ظاهرة القصدية بكيفية معكوسة. إن فعل الوعي يتعلق قصدياً بموضوعه، بمعناه، لكن هذا المعنى لا يشكل مكوناً من مكونات فعل الوعي.

بالجانب النفسي (العلوم السيكوفيزيائية، البيولوجية).

يتوفر السيكولوجي على هذه الإشكالية انطلاقاً من دائرته الأصلية، لكن التي لا يمكن أبداً بالنسبة له عزلها. بفضل الاستشعار الذي تنجزه دائرة وعيه الأولية وبفضل ما ينحدر منه كمكون لا يمكن أبداً أن يغيب عنه، يتوفر أيضاً سلفاً، وإن كان انتباهه لذلك في البداية قليلاً، على أفق شامل مشترك بين الذوات.

طبعاً لم يمكن أن يكون الإيبوخي كضرورة أساسية منهجية صريحة إلا شأن تأمل انعكاسي لاحق قام به من وجد نفسه في سذاجة معينة، وانطلاقاً من وضعية تاريخية منجذباً، إذا جاز التعبير، إلى الإيبوخي وتملك سلفاً جزءاً من هذا «العالم الداخلي» الجديد، تملك منه بكيفية ما حقلاً قريباً مع أفق بعيد مرسوم مسبقاً بكيفية غامضة. وهكذا فإنه لم يصل إلا بعد أربع سنوات من إنهاء كتابه **أبحاث منطقية** إلى وعي ذاتي صريح، ومع ذلك غير كامل، بمنهجه. لكن بذلك انبعثت أيضاً المشاكل البالغة الصعوبة التي تتعلق به هو ذاته، بالإيبوخي والإرجاع وفهمهما الفنومينولوجيّ الخاص ودلالتهما [247] الفلسفية الهائلة.

قبل أن أنتقل هنا إلى معالجة هذه الصعوبات وبالنتيجة إلى البسط الكامل لمعنى الإيبوخي والإرجاع السيكولوجيين، يجب أن أتكلم صراحة عن الفرق في استعمال الكلمتين، هذا الفرق الذي صار طبيعياً بعد كل العرض الذي قدمته لحد الآن. في السيكولوجيا الخالصة، أي الوصفية بالمعنى الحقيقي، يكون الإيبوخي وسيلة لجعل الذوات، التي تجرَّب وتجرِّب ذاتها في الحياة الطبيعية في العالم بصفتها قائمة في علاقات قصدية ـ واقعية إزاء موضوعات واقعية في العالم، قابلةً لأن تجرَّب في صفائها الماهوي ولأن تكون تيمة. وهكذا تصبح، بالنسبة للملاحظ السيكولوجي غير المهتم

مطلقاً، «ظواهر» في معنى متميز جديد ـ وهذا التغير في الموقف يسمى هنا الإرجاع الفنومينولوجيّ ـ السيكولوجي.

§ 71. خطر سوء فهم «شمولية» الإيبوخي الفنومينولوجيّ ـ السيكولوجي. الدلالة الحاسمة لفهمه بشكل صحيح

والآن سنتجه إلى معالجة بعض النقاط الأساسية لكي نبرز عبر ذلك، من جوانب مختلفة، المعنى الأعمق للإيبوخي والإرجاع وبالنتيجة للسيكولوجيا الخالصة. إنها تتوفر بالفعل على أعماق وتقود إلى مفارقات لا يمكن أن ينتظرها سيكولوجي يهدف فقط إلى إنشاء علم موضوعي بالنفوس. لكن ربما يدفعه عرضنا إلى فحص سيكولوجيته للوعي من زاوية نزعتها الحسية الطبيعية وإلى الاعتراف بأن السيكولوجيا الفعلية تحتاج إلى إيبوخي شامل. سيعتقد بالتأكيد في البداية أنه قد سبق أن مارسه ضمنياً وإن لم يعلنه صراحة كمنهج، وأنه في توجهه نحو المجال المحايث ـ الخاص للأشخاص قد عطل الوقائع الخارجية بالنسبة لهم من حيث وجودها الحقيقي أو عدم وجودها، وذلك تحت عنوان الوصف على أساس الإدراك الداخلي، التجربة الداخلية أو الاستشعار. لكنه ربما سيعترف بأن هذه الكيفية الطبيعية ـ الساذجة للتوجه نحو «الوجود الداخلي» للناس، التي ليست غريبة بأي وجه أيضاً عن الحياة قبل العلمية، لا تكفي، وأن الوجود في ذاته [248] ولذاته الخالص لذات ما لا يمكن أن يصبح في عينيته الممتلئة حقلاً تيمائياً إلا بفضل المنهج الواعي للإيبوخي الشامل. يجب أن يرى وأن يقول لنفسه: إنني فقط عندما أعطل كلَّ ما هو خارج النفس، العالَم الذي له صلاحية في الحياة النفسية، ويكون المجال النفسي الخالص عالماً منغلقاً لأجلي، عندئذ فقط ستصبح هذه الفكرةُ: يكمن في الماهية الخاصة للنفسي أنه يقصد

موضوعات. . .إلخ، بداهيةً بالنسبة إلي، أو تصبح بداهتها ملزمة.

هكذا تكون لي شمولياً قصدية متعددة منسابة وداخلها عالم منساب في صلاحيته من حيث هو كذلك: لكن ليس بمعنى أن شيئاً ما غير نفسي يتم وضعه فعلياً كعالم. ربما سيتفق معنا أيضاً إذا أضفنا هنا بأن الموقف السيكوفيزيولوجي، أن الاتجاه المهيمن نحو اكتشاف السببيات والشرطيات السيكوفيزيائية، هو الذي جعل السيكولوجي لحد الآن يفضل انطباعات الإحساس، كما جعله لا يسأل عن محلها الوصفي في السياق القصدي وعن معناها الذي لا يمكن أن يتحدد إلا انطلاقاً من هناك. قد يعترف أخيراً بأنه هاهنا يكمن بالفعل أمر مهم: تيمائية القصدية وذلك بالضبط كعنوان تعالقي. وبالفعل فإن هذا حسب معنى عرضنا كله هو النقطة الرئيسية التي يجب أولاً تأمينها تماماً حتى يمكن أن نبدأ. إننا فقط بفضل الإيبوخي الشامل نرى، كحقل تيمائي خاص، ماهية حياة الأنا في حقيقتها: كحياة قصدية نكون في قصديتها متأثرين بموضوعات قصدية تظهر في صلاحيتها في هذه الحياة القصدية، متوجهين نحوها ومنشغلين بها في كيفيات متعددة. كل ما يتم الانشغال «به» ينتمي هو ذاته إلى المحايثة الخالصة ويجب الإمساك به وصفياً في كيفياته الذاتية المحضة، في متضمناته مع كل التوسطات القصدية الكامنة فيه.

لكن لا يمكن أن نتجاوز بهذه السهولة عادات التفكير المنتمية لإرث قرون طويلة، بل إنها تبقى مؤثرة حتى عندما يتم التخلي عنها صراحة. إن السيكولوجي سيبقى داخلياً مصرّاً على رأيه بأن هذه السيكولوجيا الوصفية كلها ليست سوى فرع غير مستقل يفترض علم الطبيعة المهتم علمياً بالأجسام، وأنها في الوقت نفسه تبقى درجة تمهيدية لعلم طبيعي يقوم بتفسير سيكوفيزيولوجي وعند الاقتضاء [249]

سيكوفيزيائي. وإذا كان يجب أن نسلم لها هي ذاتها بوجود مستقل كسيكولوجيا وصفية محضة، فإنها ستتطلب على أي حال سيكولوجيا «تفسيرية» بجانبها (كما دعا إلى ذلك أيضاً برنتانو وديلتاي في نهاية القرن المنصرم). إن المبتدئ (وكل سيكولوجي بالمعنى الرسمي هو هنا حسب تربيته مبتدئ) سيعتقد في البداية أن الأمر لا يتعلق في السيكولوجيا الخالصة إلا بمركب محدود من المهام، أي بعلم مساعد مفيد، لكن ثانوي. يتأسس هذا الرأي جزئياً على ضرورة البدء بكيفيات سلوك البشر وعلى الاعتقاد بأن هذه تحتاج، كعلاقات واقعية، إلى أن تُرجَع(*) إلى النفسي الداخلي. وهكذا يظهر كأمر تلقائي أن الإيبوخي الشامل الضروري يعني مسبقاً العزم على أن نُرجع دوماً بصورة جزئية(**) كل كيفيات السلوك البشري التي ترد في تجربة العالم وبالنتيجة أن نصف الجانب النفسي المسكوك مسبقاً في اللغة العامة، الفعل والانفعال البشريين، وإجمالاً: المجال النفسي لدائرة الأفعال، في نمطيته التجريبية، التي تتدخل السببية السيكوفيزيائية دائماً في تحديد معناها، وصفاً علمياً بمساعدة التجريب إن أمكن. كل ذلك بهدف التمكن فيما بعد من بلوغ نتائج استقرائية على شاكلة علم الطبيعة تماماً والنفاذ بذلك إلى المملكة الغامضة للاوعي بتكوين مفاهيم جديدة تعبر عن مماثلات وتعديلات للأفعال التي يمكن تجربتها حقيقة. هذا بالنسبة للجانب النفسي. بالنظر إلى جانب الطبيعة (Physis) المقابل تنشأ المشاكل السيكوفيزيائية المتشابكة مع المجال السيكولوجي المحض. هل يمكن أن ننازع في شيء من ذلك؟ هل سنكون مترددين إذا لاحظنا على

(*) من الإرجاع (Reduktion)، أي أن يمارَس إرجاع كيفيات سلوك البشر إلى المجال النفسي الداخلي وغض النظر عنها كعلاقات واقعية.

(**) (Einzelweise): أي ينجَز الإرجاع عليها واحدة بعد الأخرى.

ذلك أن عنوان «كيفيات السلوك» يشمل أخيراً كل التمثلات والإدراكات والتذكرات والانتظارات، لكن أيضاً كل الاستشعارات، ثم كل التداعيات، وأيضاً تعديلات الأفعال التي يمكن متابعتها بالفعل وصفياً إلى أشكالها الغامضة، إلى ترسباتها، أيضاً كل الغرائز والدوافع، ناهيك بـ : الآفاق؟

وعلى أي حال فإن الإرجاع الشامل يُفهم، رغم العزم الإرادي [250] على الوصف المحايث، كشمولية للإرجاع الجزئي. وفوق ذلك هناك أمر آخر جد مهم. إن طريق السيكولوجي هو طريق من الاعتبار الخارجي إلى الاعتبار الداخلي؛ أي من تخارج الناس والحيوانات عن بعضهم إلى اعتبار وجودهم وحياتهم الداخليين. وهكذا فالأمر الأول الذي يخطر على الذهن هو تفكير تنفيذ الإرجاع الشامل - وذلك بالذات لإعطاء الشمولية السيكولوجية معنى موازياً لشمولية العالم في علم الطبيعة - بحيث يمارَس بكيفية جزئية على كل الذوات الفردية التي يمكن بلوغها عن طريق التجربة والاستقراء، وذلك بالضبط على كل واحد بصدد معيشاته الفردية. إذ كيف يمكن أن يكون ممكناً بطريقة أخرى؟ إن الناس يوجدون خارج بعضهم البعض، إنهم كائنات واقعية منفصلة، وبالنتيجة فإن داخلياتهم النفسية هي أيضاً منفصلة. وهكذا فالسيكولوجيا الداخلية لا يمكن أن تكون إلا سيكولوجيا فردية، سيكولوجيا للنفوس الفردية، كل ما عدا ذلك ينتمي للبحث السيكوفيزيائي، وكذلك الأمر بالنسبة لمملكة الحيوانات وأخيراً لجملة الكائنات العضوية، إذا كانت هناك أسباب تدعو للاعتقاد بأن كل كائن عضوي عموماً له جانب نفسي. كل ذلك يبدو مباشرة أمراً تلقائياً. لهذا فإن ما أقوله الآن مسبقاً سيعتبره البعض مبالغة كبرى والبعض الآخر رأياً مغلوطاً: إن الإيبوخي المفهوم بكيفية صحيحة في شموليته المفهومة فهماً صحيحاً يغير تماماً كل

التصورات التي أمكن دائماً تكوينها عن مهمة السيكولوجيا ويكشف كل ما اعتبر الآن تلقائياً كسذاجة تصبح بالضرورة وبصفة نهائية مستحيلة عندما يتم فهم وإنجاز الإيبوخي والإرجاع فعلياً، وبالضبط في معناهما الكامل.

تنكشف السيكولوجيا الفنومينولوجيّة تبعاً لمعناها في درجات مختلفة، لأن الإرجاع الفنومينولوجيّ ذاته - وهذا يكمن في معناه - لم يمكن أن يكشف معناه ومتطلباته الداخلية الضرورية ومداه إلا في درجات. كل درجة تطلبت تأملات جديدة، تمعنات جديدة لم تكن بدورها ممكنة إلا بفضل الفهم الذاتي والإنجاز الذي حققته درجات أخرى. لكي يبلغ الإرجاع الفنومينولوجيّ أفقه التام يحتاج، كما اعتدت أن أعبر عن ذلك، إلى «فنومينولوجيا للإرجاع الفنومينولوجي». لكن يتضح سلفاً في الدرجة الأولى، عندما يكون [251] المرء لا زال يركز اهتمامه على الذوات الفردية وعندما يجب عليه أن يحتفظ بإنجاز العلم السيكوفيزيائي وبالنتيجة البيولوجي في وضعية السؤال المفتوح، أنه يجب على المرء أن يبلغ معناه فقط بواسطة عمل شاق، لا أن يتقبله هكذا ببساطة من الإرجاعات السلوكية النزعة التي ابتدأ بها ضرورة[16].

بهذا الإرجاع الأول لا نبلغ بعدُ الماهية الخاصة للنفس. وهكذا يمكن أن نقول: إن الإيبوخي الفنومينولوجيّ - السيكولوجي الحق هو موقف مصطنع غريب تماماً بالنسبة للحياة الطبيعية كلها، لكن أيضاً بالنسبة لسيكولوجيي الماضي. لهذا نفتقر بصدد الماهية الخاصة

(16) أغض النظر هنا طبعاً عن مبالغات السلوكيين الذين لا يشتغلون تماماً إلا بالجانب الخارجي للسلوكات، كما لو كان السلوك لا يفقد بذلك معناه، وبالذات ذلك المعنى الذي يعطيه إياه الاستشعار، فهم «التعبير» (المؤلف).

للذوات الأنوية، بصدد مجالها النفسي عموماً، إلى حقل التجربة الضروري للوصف العلمي وإلى معرفة بنمطيتها لا تنشأ إلا بالتكرار. «الإدراكُ الداخلي» بمعنى السيكولوجيا الحقة، والتجربةُ السيكولوجية عموماً كتجربة للنفوس في وجودها الخاص المحض، ليس أمراً مباشراً ويومياً يمكن بلوغه سلفاً بفضل «الإيبوخي» البسيط المرتبط بالبداية الأولى، ولذلك لم يكن أبداً ممكناً قبل استعمال المنهج الخاص للإيبوخي الفنومينولوجي. لذلك ينبغي على من يتخذ الموقف الفنومينولوجيّ أن يتعلم أولاً الرؤية، أن يتمرن، وأن يكتسب في التمرين مفاهيم عن ماهيته الخاصة وماهية الآخرين، مفاهيم فضفاضة ومتأرجحة في البداية، لكن تصبح باستمرار أكثر فأكثر تحديداً. تتم فقط بكيفية تدريجية رؤية لانهائية حقيقية من الظواهر الوصفية، وذلك في بداهات قوية ولامشروطة، في بداهة هذه «التجربة الداخلية» التي هي وحدها حقة.

طبعاً يبدو ذلك مثل مبالغة رديئة، لكن فقط بالنسبة للمبتدئ المقيد بالتقاليد الذي ينطلق من تجارب الموقف الخارجي (الموقف الطبيعي الأنتروبولوجي للذات ـ الموضوع، الموقف السيكو ـ دنيوي (psycho-mundan)) فيعتقد في البداية أن الأمر يتعلق بمجرد «تطهير» [252] طبيعي من افتراضات واقعية، في حين أن المضمون النفسي للتجربة معروف بشكل أساسي مسبقاً، بل ويمكن التعبير عنه في اللغة الشائعة. لكن هذا خطأ أساسي. لو كان ذلك صحيحا لما احتاج المرء إلا إلى تأويل تحليلي للمفهوم التجريبي للإنسان المستمد من التجربة العامة كذات تفكر وتشعر وتفعل، كذات تعيش اللذة والألم وما ماثل ذلك؛ لكن هذا ليس سوى الجانب الخارجي، إذا جاز التعبير، ليس سوى سطح المجال النفسي، أي جانبه الذي اتخذ طابعاً موضوعياً في العالم الخارجي. إننا أمام حال مشابهة لحال

الطفل الذي له بالتأكيد تجارب عن الأشياء كأشياء، لكن ليست له أي فكرة عن البنيات الداخلية التي لا زالت غائبة في تأويلاته للأشياء. وبالمثل فإن ما ينقص السيكولوجي الذي لم يتعلم بالمعنى الفنومينولوجيّ الذي يتيحه الإيبوخي الحقيقي، هو فهم المستوى السطحي بما هو كذلك ومساءلته عن أبعاده العميقة الهائلة وإدراك كل التأويلات السيكولوجية الحقة وكل الإمكانيات لطرح أسئلة سيكولوجية حقة كأسئلة عمل يجب أن يكون لها سلفاً أفق للمعنى مرسوم مسبقاً.

وهكذا فإن «التطهير» المزعوم، أو كما يقول المرء غالباً، «إيضاح المفاهيم السيكولوجية»، لا يجعل المجال النفسي عموماً في متناولنا، لا يجعلنا نرى وجوده الخاص وكل ما «يكمن» فيه، إلا عندما يتم النفاذ من القصديات التي اتخذت طابعاً خارجياً إلى القصديات الداخلية التي تبنيها قصدياً. هكذا فقط يتعلم المرء عموماً أن يفهم ماذا يعني التحليل السيكولوجي وكذلك ماذا يعنى التركيب السيكولوجي في الحقيقة، وما هي هُوى المعنى التي تفصلها عن ما يفهمه المرء من التحليل والتركيب على أساس علوم الموقف الخارجي.

إن ذلك الإيبوخي الأول هو بالطبع البداية الضرورية لتجربة نفسية محضة. لكن ينبغي الآن أن نمكث في المجال النفسي المحض في رؤية فاحصة متعمقة، وأن نتمكن من ماهيته الخاصة في مواظبة صارمة. لو أعطت النزعة السيكولوجية لاسمها شرفاً أكبر من خلال ذلك <التقيد بالتجربة الخالصة>، لما أمكنها أن تغفل الإرجاع الفنومينولوجي، ولما قادت أبداً محاولاتها للوصف إلى الانطباعات ومركبات الانطباعات، ولما بقي العالم الروحي في خصوصيته وكليته [253] اللامتناهية منغلقاً. أليس من المفارقة أن أي سيكولوجيا تقليدية إلى

اليوم لم تستطع أن تقدم مجرد تأويل حقيقي للإدراك ولو فقط لإدراك الجسم كنوع خاص منه، أو للتذكر، للانتظار، «للاستشعار» أو لكيفية أخرى للاستحضار؛ ولا أن تقدم فوق ذلك تحليلاً قصدياً لماهية الحكم أو لصنف آخر من الأفعال، ولا إيضاحاً قصدياً لتأليفات التوافق والتنافر (في التعديلات المختلفة لجهاتها)؛ وأليس من المفارقة أن المرء لم تكن له أي فكرة عن مشاكل العمل الصعبة المتعددة التي ينطوي عليها كل واحد من هذه العناوين؟ لم يكن المرء يمتلك حقل العمل، لم يهيئ الدائرة الخاصة للوقائع السيكولوجية، حقل عمليات الوصف التي يجب إنجازها؛ لم يكن المرء قائماً أبداً بالفعل في التجربة السيكولوجية التي تقدم المجال النفسي في البداية دون تحليل، وترسم مسبقاً بكيفية غير محدَّدة من خلال الأفق الداخلي والخارجي لتجربته ما يجب إظهاره قصدياً. ما هي إذن فائدة مطلب السيكولوجيا الوصفية الذي كثيراً ما يرفع بشدة من حين لآخر، طالما لم ير المرء ضرورة الإيبوخي والإرجاع الشاملين الذين بهما فقط يستطيع المرء عموماً أن يبلغ حوامل (Substrate) لعمليات الوصف والتحليلات القصدية وبالنتيجة حقلاً للعمل؟ لا يسعني إلا أن أنكر أن تكون السيكولوجيا إلى الآن قد وطئت فعلياً أرضية السيكولوجيا الحقة. إنه فقط عندما تتوفر هذه السيكولوجيا سيصبح ممكناً استثمارُ الوقائع المتعددة والقيمة جداً دون شك للسيكوفيزياء وللسيكولوجيا المستندة إليها وتوضيحُ أطراف العلاقة في الانتظامات التجريبية فعلياً على الجانبين.

إن قوة الأحكام المسبقة كبيرة جداً إلى حد أننا لم نبلغ الآن، بعد أن تم خلال عقود عرض الإيبوخي والإرجاع الترنسندنتاليين في درجات مختلفة، أكثر من إسقاط النتائج الأولى للوصف القصدي الحق على السيكولوجيا القديمة بكيفية تقلب المعنى. ستُظهِر تأملاتنا

اللاحقة التي آمل أن تتيح لنا، باعتبارها ناشئة عن تمعن ذاتي ناضج تماماً، شفافية ووضوحاً عميقين مناسبين، إلى أي مدى يجب أن نأخذ بجدية كلمة قلب المعنى عند الحديث عن ذلك الإسقاط. وفوق ذلك سترتفع تلك الصعوبة التي لحقت حديث المنهج [254] (discours de la méthode) كما وضعناه هنا بسبب أن الأبحاث العينية التي تقوم خلفه، والتي دامت عقوداً، لم تتمكن من أن تمارس تأثيراً كمرتكزات عينية، خاصة وأن الكتابات المنشورة ذاتها لا يمكن أن تؤدي إلى تأثير حق إلا انطلاقاً من فهم حقيقي للإرجاع، وهو الأمر الذي لا زال بالطبع صعباً جداً. سيتضح فوراً من خلال مسارنا اللاحق لماذا قلنا ذلك رغم أن تلك الكتابات قدمت الإرجاع كإرجاع ترنسندنتالي ـ فلسفي.

إن مهمتنا المقبلة الآن، وهي مهمة مستعجلة لتوضيح المعنى الحق للإيبوخي، هي أن نبين في بداهة أن تلك الاعتقادات التلقائية، المرتبطة بالتأويل المباشر للشمولية التي يجب فيها إنجاز الإيبوخي، هي في الحقيقة سوء فهم ذاتي. إنه مغلوط من الأساس أن نعتقد، بناءً على الانطلاق من كيفيات سلوك الناس إزاء العالم المحيط الواقعي ومن إرجاعهم بكيفية جزئية إلى الجانب النفسي، بأن الإرجاع الشامل يكمن في موقف التطهير الإرجاعي الشامل لكل القصديات الجزئية التي ترد ثم في الانشغال بهذه الجزئيات. أكيد أنني في انعكاسي على ذاتي أجد < ذاتي > في وعيي الذاتي بصفتي أعيش في العالم بحيث أتأثر بالأشياء الجزئية، أنشغل بها، وهكذا يعطي الإرجاع دائماً تمثلات جزئية، مشاعر جزئية، أفعالاً جزئية. لكن لا يحق لي هنا أن أغفل، مثل سيكولوجيا «الانطباعات على سبورة الوعي»، أن هذه «السبورة» لها وعي عن ذاتها كسبورة، أنها توجد في العالم ولها وعي بالعالم: إنني أعي دائماً أشياء جزئية في

العالم، بصفتها تهمني، تحركني، تزعجني وغير ذلك، لكن لدي دائماً خلال ذلك وعي بالعالم ذاته بصفته ما أوجد فيه أنا ذاتي، رغم أنه ليس موجوداً هنا مثل شيء ولا يؤثر فيَّ مثل الأشياء ولا يكون موضوعاً لانشغالاتي بالمعنى نفسه. لو لم يكن لدي وعي بالعالم كعالم، رغم أنه ليس موجوداً بكيفية موضوعية مثل موضوع ما، [255] فكيف يمكنني أن أحيط انعكاسياً بالعالم وأن أستعمل معرفة بالعالم وأن أرتفع بذلك فوق الحياة المباشرة البسيطة التي تتجه باستمرار نحو أشياء؟ كيف يكون لي وكيف يكون لنا جميعاً دائماً وعي بالعالم؟ كل شيء نجربه ولنا به علاقة كيفما كانت ـ ونحن أنفسنا عندما ننعكس على أنفسنا ـ يعطي ذاته، سوء انتبهنا إلى ذلك أم لا، كشيء في العالم، كشيء في مجال للإدراك، لكن هذا الأخير مجرد مقطع إدراكي من العالم. يمكن أن ننتبه لذلك، وأن نسأل داخل أفق العالم الدائم هذا، بل نحن نقوم بذلك على الدوام.

وهكذا فعلى الإرجاع السيكولوجي أن يطال، في الوقت نفسه، وعيَ الشيء الفردي وأفقَ العالم الذي ينتمي له هذا الشيء، وهكذا فإن كل إرجاع يشمل العالم.

هذه حقيقة قبلية بالنسبة للسيكولوجيا؛ لا يمكن أن نتصور عالِماً سيكولوجياً ليس له سلفاً، عند تساؤله عن ما هو سيكولوجي، وعي بالعالم، أو لا يعيش في انشغالات يقظة بموضوعات يصاحبها ضرورة أفق عالمها، ويمكن، عندما يتصور آخرين، أن يتصورهم بكيفية مخالفة لتلك التي يتصور بها نفسه، كبشر في وعي بالعالم هو في الوقت نفسه وعي بالذات: وعي بالذات من حيث هي كائنة في العالم.

هذا الأمر، وربما أمور أخرى مشابهة، تنتمي إذن إلى البدء، إلى الإرساء الأول للسيكولوجيا، وتجاهله سيكون خاطئاً، سيكون

السيكولوجي هنا مثل الفيزيائي الذي يبدأ نظرية عن الجسم متجاهلاً أن الامتداد ينتمي لماهية الجسم. لكن ما جرى في تأسيس المنهج الفيزيائي بسهولة ـ الانتباه للبنيات القبلية، والاهتداء بها، بل جعلها كنسق علمي خاص من القواعد، وكرياضيات، أساساً منهجياً ـ يواجه طبعاً صعوبات فائقة وغريبة عندما يتعلق الأمر بالسيكولوجيا رغم تماثلها الظاهري مع الفيزياء. إن ما هو في المنهج الفيزيائي سهل المنال نسبياً: إنجاز التجريد الشامل للطبيعة والتمكن منها رياضياً في الإمثال، يدخلنا هنا، عندما ينبغي أن يبتدئ التجريد المقابل، وأن يصبح وعي العالم ووعي الذات تيمة شاملة، في تمعنات تمهيدية منهجية صعبة وذلك لأسباب عميقة.

[256] إن السيكولوجيا، العلم الشامل بالنفوس الخالصة عموماً ـ وهنا يكمن تجريدها ـ تحتاج إلى الإيبوخي، ويجب عليها أن تُرجِع مسبقاً بالنسبة لكل النفوس وعيها بالعالم، كل وعي بالعالم في وضعيته، في مكوناته وجهاته. وهذا يضم بالنسبة لكل واحد تأويله الذاتي مع معنى الصلاحيات، مع الاعتيادات والاهتمامات والنيات وغيرها التي ينسبها كل واحد لذاته، مع التجارب والأحكام التي ينجزها كل مرة. . .إلخ، وكل واحد في الكيفية التي يظهر بها لذاته، كما يعتقد ذاته، لكن أيضاً في الوقت نفسه كما يعتقد ذاته ككائن في العالم؛ <كل ذلك> يجب إرجاعه.

لكن لا يحق لنا أن نغفل السؤال: كيف يتوفر كل واحد بكيفية أدق على وعي مباشر بالعالم حين يتوفر على تأويلات ذاتية بصفته هذا الإنسان؟ هنا نرى مباشرة من جديد كحقيقة قبلية، أنه لا يمكن الفصل بين الوعي بالذات والوعي بالآخر؛ أن أكون إنساناً في عالم دون أن أكون إنساناً **واحداً**: هذا أمر لا يمكن تصوره، وليس مثلاً مجرد واقعة. يمكن أن لا يكون في مجالي الإدراكي أي شخص،

لكن لا بد من البشر الآخرين بصفتهم موجودين فعلياً ومعروفين وبصفتهم أفقاً مفتوحاً للقاء ممكن. إنني أوجد واقعياً في حاضر هو حاضر البشر المتواجدين معي وفي أفق مفتوح للبشرية، إنني أعرف ذاتي واقعياً في سياق للأجيال، في تاريخية تمثل تياراً موحداً يكون فيه هذا الحاضر هو حاضر البشرية وحاضر العالم الذي نعيه، الحاضر التاريخي المرتبط بماض تاريخي وبمستقبل تاريخي. إنني أستطيع وهمياً وفي حرية أن أعدل < وعي العالم > ، لكن هذه الصورة لتعاقب الأجيال وللتاريخية لا يمكن أن تنمحي، وكذلك الأمر بالنسبة للصورة المنتمية لي كأنا فردي، صورة حاضري الإدراكي الأصلي كحاضر مرتبط بماض يمكن تذكره وبمستقبل يمكن ترقبه. إن السؤال عن المدى الذي يبلغه مضمون هذه القبلية وعن كيفية صياغتها في قوانين صارمة وراسخة كأنطولوجيا(*) لوعي العالم والذات، إذا جاز التعبير، هو طبعاً سؤال كبير ومفتوح؛ لكنه على أي حال سؤال يهم معنى الإيبوخي الشامل ويتعلق بما يمكن بلوغه فيه كظاهرة مرجَعة تنتمي للسيكولوجيا الداخلية، أي بما نضعه منذ البدء نصب أعيننا كتيمة سيكولوجية. لكن ينبغي أن نكون هنا أكثر دقة. يجب أن ينجز السيكولوجي الإيبوخي والإرجاع انطلاقاً من ذاته [257] وفي البداية على ذاته؛ يجب أن ينطلق من تجربته الذاتية الأصلية ومن وعيه الخاص الأصلي بالعالم: من تأويله الذاتي لذاته كإنسان ينسب لذاته في كل مرة كل ما ينسبه لذاته ـ أن يكون هذا الإنسان الخيِّر أو هذا الآثم ومع كل ما يعتقد خارج ذلك أنه هو ـ كل ذلك يفقد، عندما يصبح ملاحظاً لذاته غير مهتم، كل صلاحية وتأثير، في حين أن هذه الصلاحية ذاتها، مع فعل الصلاحية وما يكتسب فيه صلاحية، تصبح من حيث هي كذلك ظاهرة، بحيث إنه لا يمكن أن

(*) الأنطولوجيا بمعنى العلم القبلي، علم الماهيات.

يضيع أدنى شيء. إلا أنه يتوفر بصدد كل ذلك على وعي أصلي يحتل بعد الإرجاع المقام الأول؛ وداخله هناك وعيه بالعالم في وضعيته المنسابة كل مرة وفي تاريخيته مع كل ما يضفيه في اعتقاده على العالم من حيث المكانية ـ الزمانية والمضمون. بفضل الإرجاع يصبح هذا العالم ـ وليس له عالم غير ذلك الذي يضفي عليه صلاحية (إن عالما آخر لن يكون له بالنسبة إليه أي معنى أبداً) ـ بالنسبة له مجرد ظاهرة.

لكن يجب عليه أن يكون قد نفذ الإيبوخي أيضاً على تجربته للآخر، ومسبقاً على كل تجربة ممكنة للآخر، كما نفذه على تجربته الذاتية؛ كل الناس يصبحون نفوساً خالصة، ذواتاً أنوية لتأويلات للذات والعالم لا يجوز أن تصبح تيمائية إلا في التعالق بين فعل الصلاحية وما يكتسب فيه صلاحية. لكن لنتأمل الآن أن كل شخص في علاقته مع الآخرين، يتوفر في وعيه بالعالم أيضاً على وعي بالآخرين، يختلف حسب وضعية الآخر، أن قصديته تمتد بكيفية مدهشة إلى قصدية الآخر والعكس صحيح، أن صلاحيات الوجود التي تنتمي له وتلك التي تنتمي للآخر تترابط في كيفيات التوافق والتنافر، أنه دائماً وبالضرورة ينشأ في الأخير، من خلال التصحيح المتبادل، وعي متطابق بالعالم المشترك نفسه مع الأشياء نفسها التي يتصورها الواحد بشكل والآخر بشكل مخالف. إن وعي العالم لدى كل شخص هو مسبقاً وعي في كيفية اليقين من وجود العالم الواحد ذاته بالنسبة للجميع، بالنسبة لكل من نعرفهم ونجهلهم، بالنسبة لكل الذوات التي يمكن أن تلتقي، والتي يجب أن تكون كلها مسبقاً ذوات في العالم؛ لدي انطلاقاً من ذاتي كما لدى كل آخر انطلاقاً من ذاته عالم في منظور معين، عالم يفترض آخرين بحيث إن كلا منهم [258] يتوفر انطلاقاً من ذاته على آخرين يتوفرون بدورهم على آخرين،

وهكذا يُفترضون في توسطات للروابط القصدية كذوات لتأويل مشترك للعالم، في حين أن كلا منهم يتوفر في تأويله الذاتي على تأويله الخاص للعالم. كل ذلك في تغير لا يتوقف عن الانسياب هو دائماً في الوقت نفسه تغير للتصحيح المتبادل. وبعبارة أخرى: كل منا له عالم عيشه الذي يظن أنه عالم للجميع. كل واحد يتوفر عليه بمعنى قطب موحد لعوالم تُقصد بكيفية ذاتية ـ نسبية، وتصبح في تبادل التصحيح مجرد تجليات للعالم، لعالم عيش الجميع، للوحدة القصدية التي تبقى دائماً قائمة، والتي هي ذاتها مملكة للفرديات، للأشياء. هذا هو العالم، إن عالماً آخر ليس له بالنسبة إلينا أي معنى؛ وهو يصبح في الإيبوخي ظاهرة، وما يتبقى بعد ذلك ليس كثرة من النفوس المنفصلة كل منها مرجَعة إلى داخليتها، بل: كما أن هناك طبيعة شاملة وحيدة كسياق موحد منغلق على ذاته، فإن هناك بالمثل سياقاً نفسياً واحداً فقط، سياقاً كلياً لجميع النفوس، كلها في وحدة، لا خارجياً بل داخلياً، أي بفضل التداخل القصدي لاجتماع حياتها. كل نفس مرجَعة إلى داخليتها لها وجودها لذاتها وفي ذاتها، لها حياتها الخاصة الأصلية. ومع ذلك من شأنها أن تتوفر في كيفية خاصة أصلية على وعي بالعالم، وذلك بفضل امتلاكها لتجارب الاستشعار، لوعي مجرِّب بالآخرين بصفتهم يمتلكون عالماً، ويمتلكون العالم نفسه، أي يؤولونه كل مرة في تأويلات خاصة.

كما تتوفر كل ذات أنوية على مجال إدراكها الأصلي في أفق يتعين فتحه في فعالية حرة ويقود دائماً من جديد إلى مجالات إدراكية جديدة مرسومة مسبقاً بكيفية محددة ـ لامحددة، فإن على كل واحد أن يفتح أفقه للاستشعار، أفق الذاتية المتعايشة معه، بفضل الاتصال المباشر وغير المباشر، مع تسلسل الآخرين، كل

منهم آخر بالنسبة للآخرين الذين يمكن أن يكون لهم دائماً من جديد آخرون وهكذا. لكن هذا يعني أن كلا منهم له عالم في منظور معين بحيث يتوفر على نواة لعطاء أصلي نسبياً، وذلك كنواة لأفق هو عنوان لقصدية معقدة مشارِكة في الصلاحية ومستبقة رغم كل لاتحديدها. وهذا يعني في الوقت نفسه أن القصدية المنسابة [259] بحيوية التي فيها تكمن حياة كل ذات أنوية تتضمن قصدياً بشكل مسبق كلَّ أنا آخر، وذلك على كيفية الاستشعار وأفق الاستشعار. يتبين في الإيبوخي الشامل الذي يفهم ذاته حقيقةً أنه لا وجود أبداً، بالنسبة للنفوس في ماهيتها الخاصة، لفصل قائم على التخارج. إن ما يعتبر في الموقف الطبيعي - الدنيوي للحياة في العالم قبل الإيبوخي، على أساس تعيين موضع النفوس في الأجساد، تخارجاً، يتحول في الإيبوخي إلى تداخل قصدي خالص. هكذا يتحول العالم الموجود ببساطة، وتتحول فيه الطبيعة الموجودة، إلى ظاهرة مشتركة عامة هي «العالم»، «العالم بالنسبة لكل الذوات الفعلية والممكنة» التي لا يمكن لأحدها أن ينفلت من التضمن القصدي الذي ينتمي بمقتضاه مسبقاً إلى أفق كل ذات.

وهكذا نرى بدهشة، كما أعتقد، أنه في البسط الخالص لفكرة السيكولوجيا الوصفية التي تريد أن تعبر عن الماهية الخاصة للنفوس يتحقق بالضرورة تحول الإيبوخي والإرجاع الفنومينولوجيين - السيكولوجيين إلى إيبوخي وإرجاع **ترنسندنتاليين**؛ كما نرى أننا هنا لم نقم، ولم يمكننا أن نقوم، إلا بتكرار الاعتبارات التي أنجزناها سابقاً في اهتمام مختلف تماماً - ليس في الاهتمام بالسيكولوجيا كعلم وضعي، بل في الاهتمام بفلسفة شاملة ثم ترنسندنتالية - بصورة إجمالية.

لكن بذلك تتكرر أيضاً ضرورة أن نفكر إنجاز تصحيح هذه

الكيفية المباشرة للإيبوخي والإرجاع(*). عندما نسعى إلى العلمية الموضوعية حتى في السيكولوجيا، فإننا ننظر إلى الناس مثل بقية الأشياء في العالم، فالموضوعية تعني حتى بالنسبة لهم تعطيل كل ما هو مجرد ذاتي، أي أيضاً نحن أنفسنا كذاتية مشتغلة ينشأ في اشتغالها معنى وجود العالم عموماً. يمكنني أن أقبل كسيكولوجي أنني أتوفر، حتى في تلك التأملات المنهجية المتجهة نحو التركيب القصدي للعالم، بفضل تجربة الاستشعار على آخرين ككائنات موجودة هنا [260] أعرف أنني في اجتماع معها. لكنني عندما أنجز الإيبوخي والإرجاع علي وعلى وعيي بالعالم، فإن الناس الآخرين ـ مثل العالم عموماً ـ يقعون تحت طائلة الإيبوخي، أي يكونون بالنسبة لي مجرد ظواهر قصدية. وهكذا يقود الإرجاع الجذري والكامل إلى **الأنا** الوحيد مطلقاً للسيكولوجي الخالص الذي يصبح بذلك في البداية متفرداً، والذي لم يبق، بصفته كذلك، متوفراً على صلاحية ذاتية كإنسان وككائن يوجد واقعياً في العالم، بل إنه الذات الخالصة لقصديته التي أصبحت بفضل الإرجاع الجذري شاملة وخالصة مع كل متضمناتها القصدية. هذا هو الأنا القطعي، الموجود قطعياً في قصدياته المتضمنة فيه هو ذاته قطعياً التي يتعين كشفها. وإذا كان يكمن في هذه القصديات ـ وبكيفية ماهوية ـ إثباتُ تواجد ذوات أخرى، لكن كأنات (ego's) أخرى ضمنية، وبالنتيجة التمييزُ الأصلي بين الأنا والآخرين، فإن ذلك إحدى المهام الرئيسية للسيكولوجيا القصدية الخالصة من أجل أن تفهم، عن طريق الإرجاع المتواصل لصلاحية العالم، الوظيفة الذاتية والخالصة التي بفضلها يكون العالم «كعالم لنا جميعاً» انطلاقاً مني، من الأنا (ego)، عالماً للجميع، مع مضمونه

(*) يقصد التصحيح الذي أجراه في القسم الثالث انظر الفقرة 55 من هذا الكتاب.

في كل وضعية. إن العمومية الفارغة للإيبوخي لا توضح بعد شيئاً، بل إنها فقط بوابة الدخول التي يمكن مع عبورها اكتشاف العالم الجديد للذاتية الخالصة. إن الاكتشاف الفعلي هو مسألة تتعلق بالعمل الملموس الشاق والدقيق للغاية.

يجب التأكيد الآن بكلمة على النتيجة الرئيسية. أثبتت اعتباراتنا أننا لا نخطئ الإيبوخي فقط عندما نقوم بالإرجاع بكيفية جزئية داخل النفوس الجزئية، بل إننا نخطئه أيضاً كإرجاع جزئي يتقدم من نفس إلى نفس. كل النفوس تشكل وحدة واحدة للقصدية في تضمن متبادل لتيارات حياة الذوات الفردية، هذه الوحدة يجب على الفنومينولوجيا أن تبسطها نسقياً؛ إن ما يعتبر في الوضعية (Positivität) والموضوعية الساذجة تخارجاً يصبح تداخلاً قصدياً عندما ننظر إليه من الداخل.

§ 72. علاقة السيكولوجيا الترنسندنتالية بالفنومينولوجيا الترنسندنتالية كمدخل حق للمعرفة الخالصة بالذات. الإبعاد النهائي للنموذج الموضوعي النزعة في العلم بالنفس [261]

يمكن، على ما يظهر، أن نعبر عن نتيجة بحثنا المفاجئة بهذه الكيفية أيضاً: لا وجود لسيكولوجيا خالصة كعلم وضعي، لسيكولوجيا تريد بحث الناس الذين يعيشون في العالم كأشياء واقعية مثل علوم وضعية أخرى، علوم الطبيعة وعلوم الروح. ليس هناك إلا سيكولوجيا ترنسندنتالية هي ذاتها الفلسفة الترنسندنتالية. ما يجب أن نفكر فيه الآن هو بأي معنى يمكن تصحيح ذلك. سيكون طبعاً من الخطأ القول بأنه لا يمكن أن توجد سيكولوجيا كعلم على أرضية العالم المعطى مسبقاً، أي ببساطة سيكولوجيا للناس (ثم بعد ذلك للحيوانات) في العالم. من الأكيد أنه لا يمكن أن توجد سيكولوجيا

بهذا المعنى دون السؤال عن الماهية الخاصة الخالصة للوجود النفسي، كما أنه من الأكيد أنه لا يمكن أن نبلغ ذلك دون مقابل، إن جاز التعبير، كشيء لا نحتاج إلا إلى أن ننظر نحوه، كشيء قائم هنا مسبقاً حتى دون أن ننتبه له. إن كل ما هو قائم هنا بهذه الكيفية ينتمي إلى العالم، بصفته مؤولاً من الذي يراه هكذا، ويدخل أيضاً في مجال ما يخضع للإرجاع. لكن إذا كان لا بد من الإيبوخي الشامل الذي يشمل كل وعي بالعالم، فإن السيكولوجي يفقد خلال هذا الإيبوخي أرضية العالم الموضوعي. وهكذا فإن السيكولوجيا الخالصة في ذاتها متطابقة مع الفلسفة الترنسندنتالية كعلم بالذاتية الترنسندنتالية. لا يمكن أن نزحزح ذلك. لكن لنتذكر الآن ما عرفناه مسبقاً عن الإرجاع الفنومينولوجيّ كتغيير للموقف انطلاقاً من الموقف الطبيعي في العالم. يمكننا بعد تغيير الموقف أن نعود من جديد إلى الموقف الطبيعي. إن السيكولوجيا الخالصة لها، كما قلنا مسبقاً، وقت للمهنة مثل كل علم وكل مهنة في الحياة، والإيبوخي له وقت للمهنة. في الوقت الذي أكون فيه فنومينولوجياً ترنسندنتالياً أو خالصاً أكون فقط لدى الوعي الترنسندنتالي بالذات وأكون تيمة لي فقط كأنا ترنسندنتالي مع كل ما هو متضمن فيه قصدياً. لا وجود هنا لشيء من الموضوعية ـ بإطلاق، لا توجد هنا [262] موضوعية، أشياء عالم وعلوم بالعالم (أي بما في ذلك كل العلوم الوضعية والفلسفة) إلا كظواهر لي، للأنا الترنسندنتالي. كل صلاحيات الوجود التي يحق لي وأريد أن أنجزها كباحث ترنسندنتالي تتعلق بي أنا ذاتي، لكن تتعلق، نتيجةً لذلك بالذات، أيضاً «باستشعاراتي» وبإدراكاتي للآخر الفعلية والممكنة التي تدخل ضمن قصدياتي الأصلية. بمقتضى الإرجاع يتحول <الآخرون> من بشر موجودين بالنسبة لي إلى أنات أخرى (alter-ego's) موجودة يتخذ وجودها معنى متضمنات قصدية لحياتي القصدية الأصلية.

ويصح أيضاً العكس: إنني متضمَّن فيهم مع كل حياتي الأصلية، وهم كذلك متضمَّنون في بعضهم البعض. إن ما أقوله هنا علمياً أقوله عني ولي، لكن أيضاً، وهنا تكمن المفارقة، لكل الآخرين بصفتهم متضمَّنين فيَّ وفي بعضهم ترنسندنتالياً.

هكذا فالسيكولوجيا الخالصة لا تعرف سوى ما هو ذاتي، وإدخال ما هو موضوعي إليها ككائن يعني سلفاً التخلي عنها. إن البحث السيكولوجي اللامتناهي، بصفته خالصاً ترنسندنتالياً، يتعلق بهذا التداخل القصدي للذوات ولحياتهم الترنسندنتالية، ويتحقق ضرورة في الشكل المتوجه حوالى. لا يمكن أن أبلغ البنيات الماهوية للحياة الأصلية إلا إذا حصرت في التمعن الذاتي الإيجولوجي دائرتي الأصلية (الدائرة الأولية) وكشفت في نسيجها تأليفات ومتضمنات قصدية في درجاتها للتعديل القصدي، وفي الوقت نفسه إذا عطلت بكيفية منهجية، في نوع من الإيبوخي داخل الإيبوخي، كل استشعاراتي ولم أحتفظ بها إلا بصفتها معيشاتي. عندما أعطي الصلاحية للاستشعار (حسب المعالقات القصدية لصلاحيته «المشارِكة في الإنجاز») تصبح تلك البنياتُ بنياتٍ ماهويةً لكل أنا ـ آخر (alter-ego) يمكن تصوره، وهكذا تبرز مشاكل الجماعة الكلية التي تم إنتاجها بفضل الاستشعار وأشكالها الخاصة الماهوية ـ وهي بالذات الأشكال نفسها التي تظهر خلال الاعتبار الطبيعي للعالم بصفتها متموضعة، أي كعائلة، وكشعب، وكمجتمع دولي، وانطلاقاً من ذلك كبنيات ماهوية للتاريخية البشرية؛ لكنها هنا تعطي، بصفتها مرجَعة، البنيات الماهوية للتاريخية المطلقة؛ أي بنيات جماعة [263] ترنسندنتالية من الذوات، وبصفتها جماعة تعيش اجتماعياً قصدياً في هذه الأشكال العامة والخاصة، فإنها تحمل في ذاتها العالم كمعالق قصدي للصلاحية، وتستمر دائماً في إنتاجه، في أشكال ودرجات العالم الثقافي المتجددة دوماً. إن تنفيذ ذلك نسقياً في أكثر المناهج

التي يمكن تصورها صرامة، أي مناهج الذاتية الترنسندنتالية المتمعنة في ذاتها بكيفية قطعية والمؤوِّلة لذاتها بكيفية قطعية، هو بالذات الفلسفة الترنسندنتالية؛ وعليه فإن السيكولوجيا الخالصة ليست، ولا يمكن أن تكون، سوى ما تم السعي إليه مسبقاً في قصد فلسفي كفلسفة مؤسَّسة تأسيساً مطلقاً، وما لا يمكن أن تتحقق إلا كفلسفة ترنسندنتالية فنومينولوجيّة. لكنني كسيكولوجي خالص أو فيلسوف ترنسندنتالي لم أتوقف بذلك عن أن أكون إنساناً، كما أنه لم يتغير أدنى شيء في الوجود الفعلي للعالم وكل الناس وبقية الكائنات في العالم. كما أنني لم أتوقف عن امتلاك هذا الاهتمام الخاص الذي ينتمي للعالم والذي يحمل عنوان: علم شامل بالناس من حيث وجودهم النفسي، الفردي والاجتماعي؛ إنني أعود من جديد إلى الموقف الطبيعي في تغيير المهنة: أباشر عملي كسيكولوجي على أرضية العالم. لقد كنت بالضبط كسيكولوجي مرغماً على أن أقرر إنشاء سيكولوجيا خالصة. وهكذا فنحن كما يظهر أمام وضعية تشبه وضعية باحثي الطبيعة الذين اقتضى اهتمامهم إنشاء رياضيات خالصة، وكان أيضاً سيقتضيه لو لم تكن قد نشأت سلفاً في وقت سابق كنتيجة لاهتمام نظري خاص. وبالفعل فإن الفلسفة الترنسندنتالية تلعب، بالنسبة للسيكولوجيا الحقة وللدقة التي تنتمي لماهيتها الخاصة، دور علم قبلي يجب أن تلجأ إليه في كل معارفها السيكولوجية فعلياً وأن تستعمل مفاهيم بنياته القبلية في تجربتها المنتمية للعالم. لكن يتبين فرق هائل في هذا الإظهار للتوازي الحق بين السيكولوجيا وعلم الطبيعة، بل بين السيكولوجيا وكل علم وضعي عموماً. إن السيكولوجي الذي يبحث عن النفسي المحض ويكون مضطراً بكيفية لا محيد عنها مطلقاً لتعطيل كل الصلاحيات الواقعية، ينجز الإيبوخي، ثم ينفذه منهجياً ومن جديد، بكيفية لا [264] يمكن تجنبها، في تمعنات صعبة تحرره من السذاجة العالقة بكيفية

لاواعية بكل الحياة في العالم وكل علوم العالم الموضوعية. في المستوى اليومي تحت العلمي للحياة الطبيعية يعتقد كل شخص أنه يتوفر على معرفة بذاته ومعرفة بالإنسان، قد يعتبر هذه المعرفة من حيث كمالها متواضعة، وقد يكون متأكداً من أنه كثيراً ما يخطئ، لكنه يعلم أن هذه المعرفة يمكن تحسينها، وكل شخص يعتقد بكيفية مشابهة أنه يتوفر على معرفة بالعالم، على الأقل بعالم محيطه القريب. لكن العلم الوضعي يعتبر ذلك سذاجة، فالمعرفة الحقيقية بالعالَم يوفرها هو بمناهجه العلمية. إن السيكولوجي لا يريد إلا ما تريده العلوم الوضعية الأخرى التي عرف مقصدها نجاحاً، إنه لا يبحث إلا عن منهج للعلمية الوضعية من أجل تجاوز المعرفة اليومية بالذات وبالإنسان. لكنه عندما يجد نفسه مضطراً لإنشاء منهج الإرجاع الفنومينولوجيّ يكتشف أن لا أحد في الحقيقة يصل في معرفته الذاتية إلى كيانه الذاتي (Selbst) الحقيقي والفعلي، إلى وجوده الخاص به هو ذاته كذات أنوية وكذات لكل معرفته بالعالم ولكل إنجازاته المرتبطة بالعالم؛ يكتشف أن ذلك لا يتبدى إلا بفضل الإرجاع وأن السيكولوجيا الخالصة ليست سوى الطريق الشاق بكيفية لامتناهية لمعرفة حقة وخالصة بالذات؛ لكن ذلك يتضمن معرفة الناس كمعرفة لوجودهم وحياتهم الأنويين أو النفسيين الحقيقيين، وبالنتيجة معرفة العالم؛ ثم معرفة الوجود الحقيقي للعالم الذي لا يمكن مبدئياً أن يبلغه أي علم وضعي مهما كان نجاحه كبيراً. إن ما يسميه هذا الأخير معرفة العالم هو معرفة الأشياء في العالم(*)،

(*) تعتقد النزعة الموضوعية أن العلوم الوضعية تغني عن الفلسفة، فالموضوع التقليدي للفلسفة الذي هو العالم أو كلية الكائن قد قسمته العلوم إلى قطاعات وميادين يختص كل منها بإحداها، وهكذا لم يبق للفلسفة موضوع خاص بها. على خلاف ذلك يرى هوسرل أن الفلسفة تبقى ضرورية وأن تيمتها، أي العالم، لا يمكن أن يدرسها أي علم من العلوم =

معرفة أصنافها وأنواعها، ارتباطاتها وانفصالاتها، تغيراتها ولاتغيراتها، قوانين وجودها الثابت في مجرى التغير، بنيتها الشاملة للكل، صورها واطراداتها التي يخضع لها كل وجود للأشياء. لكن كل معارف العلم الوضعي، كل أسئلته وأجوبته، كل افتراضاته وإثباتاته تقف أو تتحرك على أساس العالم المعطى مسبقاً؛ العالم هو الافتراض الدائم، والسؤال هو فقط عن ماذا ننسب له في مجرى [265] الاستقراءات من المعلوم إلى المجهول. ليس العالم فرضية بالمعنى الوحيد للفرضيات الذي يفهمه العلم الوضعي، مثلاً كفرضيات عن بنية المجرَّات، إن كل فرضيات العلم الوضعي هي بالذات فرضيات على أساس «فرضية» العالم الذي يعتبر البحث عن تأسيس له بالمعنى العلمي الوضعي خُلفاً. وبالفعل، إنه فقط انطلاقاً من السيكولوجيا الترنسندنتالية أو الفلسفة الترنسندنتالية يمكننا أن نرى ونفهم ماذا نحتاج هنا لمساءلة «فرضية» العالم، ماذا يعني وماذا يتطلب وضعه موضع سؤال. نبقى جميعاً خارج التيمة تماماً، منسيين بكيفية ما، من حيث أننا الذوات المشتغلة التي في اشتغالها وانطلاقاً منه يوجد العالم بالنسبة لنا، نبقى خارج الصلاحية مع المضمون الذي يكتسب فينا المعنى ويعطي المعنى كل مرة. لا يجوز أن يقال بأن الذاتية المشتغلة تم اكتشافها من وقت طويل في صورة نظرية المعرفة التجريبية النزعة منذ لوك. هذه إما أن تكون سيكولوجيا للوجود الوضعي تتكلم عن الناس كذوات مشتغلة، وبذلك فإنها تفترض

= الوضعية، فهذه تهتم بالموضوعات التي توجد في العالم وليس بالعالم، لأن العالم ليس مجموع الموضوعات الموجودة، بل هو الأفق الذاتي النسبي الذي يسمح بتجلي الموضوعات والأشياء، هذا الأفق لا يمكن دراسته من قِبل العلوم الوضعية لأنها هي ذاتها تستند إليه. لا يمكن أن يصبح العالم تيمة حسب هوسرل إلا في الموقف الفلسفي، وبالضبط في الفنومينولوجيا الترنسندنتالية.

أرضية العالم مسبقاً وتتحرك في دور؛ وإما أن تكون قد وضعت هذه الأرضية فعلياً موضع سؤال مثل هيوم، الذي كان من هذه الزاوية أكثر جذرية من كانط، وفي هذه الحال توقعنا في مفارقة النزعة الواحدية (Solipsismus) أو النزعة الريبية، وعلى أي حال في لافهم فظيع لوجود العالم. لقد أصبح سبب ذلك بداهياً بالنسبة إلينا. إن مشكل صلاحية أرضية العالم كعالم الذي هو ما هو انطلاقاً من المعرفة الفعلية والممكنة، من الذاتية المشتغلة الفعلية أو الممكنة، كان قد أعلن عموماً عن ذاته. لكن كانت هناك صعوبات جمة يجب تجاوزها، ليس فقط من أجل بدء منهج الإيبوخي والإرجاع، بل لجلبه إلى الفهم الذاتي الكامل وبالنتيجة لاكتشاف الذاتية المشتغلة مطلقاً، ليس بصفتها بشرية، بل بصفتها تموضع ذاتها، أو تموضع ذاتها في البداية، في الذاتية البشرية.

إنه من السذاجة، كما نعرف هنا، أن نبقى عند تعالق الذات - الموضوع كتعالق أنتروبولوجي ينتمي للعالم وأن نسيء فهم الإظهارات الفنومينولوجيّة لكتاباتي الأولى بصفتها إظهارات لهذا التعالق. وهذا يعنى بالضبط العمى عن رؤية المشاكل الكبرى للمفارقة التي تتمثل في أن الإنسانَ، وفي الاجتماع الإنسانيةَ، ذاتيةُ العالم، [266] وفي الوقت نفسه يجب أن يكون فيه بكيفية وجود الموضوعات في العالم. العالم الذي يوجد بالنسبة لنا هو العالم الذي يتوفر على معنى في حياتنا البشرية والذي يكتسب دائماً معنى جديداً بالنسبة لنا، معنى وصلاحية أيضاً. هذا صحيح، وصحيح أيضاً أن وجودنا الخاص يسبق، من حيث نظام المعرفة، بالنسبة لنا نحن البشر وجود العالم، لكن لا يسبقه بسبب ذلك أيضاً من حيث الوجود الفعلي. لكن التعالق الترنسندنتالي بين الذاتية البانية للعالم في الحياة الترنسندنتالية والعالم ذاته، كعالم يرتسم مسبقاً ويتأكد دائماً كفكرة - قطب في الحياة الجماعية للذات المشتركة الترنسندنتالية، ليس هو التعالق

المليء بالألغاز الذي يجري في العالم ذاته. في عينية الذاتية المشتركة الترنسندنتالية، في ترابطها الشامل في الحياة يكمن القطب، وبالنتيجة نظام الأقطاب الفردية الذي يسمى العالم، كموضوع قصدي متضمن فيها، تماماً مثلما لا يمكن مطلقاً فصل موضوع كل قصد عن عينيته النسبية. كل النقاشات لحد الآن عن المثالية والواقعية لم تنفذ بعدُ إلى وعي المشكل الحق الذي يُبحث عنه خلف كل نظريات المعرفة لكن دون أن يتم اكتشافه، ناهيك بإدراك الإرجاع الترنسندنتالي في معناه الصعب كبوابة دخول إلى المعرفة الحقة بالذات والعالم.

لكن سيطرح علينا الآن هذا السؤال: كيف يمكن بالضبط للسيكولوجيا الخالصة التي غادرت مع الذاتية الترنسندنتالية أرضية العالم أن تفيد السيكولوجي في عمله الوضعي على هذه الأرضية بالذات. إنه لا يهتم بالداخلية الترنسندنتالية، بل بالداخلية التي توجد في العالم، بالناس والجماعات البشرية الذين يوجدون في العالم، وعندما يتكلم عن حياة النفس وعن خصائص شخص ويطرح أو يود طرح أسئلة مماثلة بالنسبة للجماعات، فإنه لا يعني سوى ما يوجد في العالم واقعياً، إنه يعنى ما يجري في الناس الواقعيين وما يمكن تجربته في وعيهم البشري بالذات من خلال تجربة ذاتية متحررة من الأحكام المسبقة، وبالنسبة للآخرين من خلال تجربة الآخر. من أجل ذلك تكفي الدرجة الأولى للإيبوخي والإرجاع التي لم يتم بعدُ التعرف عليها كدرجة ترنسندنتالية بالمعنى الصحيح أو كبداية لتمعن ذاتي أعلى. [267] إن الناس متعلقون في حركاتهم وسكناتهم البشرية بالوقائع التي لها صلاحية بالنسبة لهم أنفسهم، والسيكولوجي لا يحق له أن يشارك في صلاحية ما يعتبرونه واقعياً.. .إلخ. وألا تتوفر إذن الثنائية السيكوفيزيائية أو السيكوفيزيولوجية بالنسبة للعالَم، مهما كانت دلالته ترنسندنتالياً، على مشروعية قادمة من التجربة وكذلك على فهم لمهمة سيكولوجيا للناس وللحيوانات في ضوء التماثل مع مهمة علم الطبيعة؟

الإغراءات القديمة تعود من جديد، يجب أن نقول هنا قبل كل شيء، بغض النظر عن الاعتراضات المبدئية التي ابتدأنا بها والتي تتعلق بالتعيين الموضعي والسببية، إنه لا يمكن أن نتحرر فعلياً من الإغراءات التقليدية <إلا بفضل> التخلي المطلق عن الأحكام المسبقة الذي نبلغه بفضل جذرية الإيبوخي الترنسندنتالي الكامل التي لا يمكن مجاوزتها، وهذا يعني أننا لا نصبح قادرين على أن نرى ونبحث نسقياً ما نعتناه بكيف كيفيات العطاء إلا عندما نمتلك كلية المجال الذاتي الذي يتضمن قصدياً كموضوع الإنسانَ ذاته والجماعات البشرية المترابطة قصدياً ـ داخلياً والعالم الذي تعيش فيه. وبذلك فقط أمكن اكتشاف أن كل عطاء في العالم هو عطاء في كيفية أفق، أن آفاقاً تتضمن آفاقاً أخرى، وأخيراً أن كل ما هو معطى في العالم يصحب معه أفق العالم، ولا يكون محل وعي بصفته منتمياً للعالم إلا بفضل ذلك. وليام جيمس (W. James) هو الوحيد، حسب علمي الذي انتبه لظاهرة الأفق تحت اسم(*)، لكن كيف كان له أن يسائله دون فهم فنومينولوجيّ للموضوع القصدي وللتضمن؟ لكن عندما يحدث ذلك، عندما يحرَّر وعي العالم من غُفليته، يتحقق اقتحام المجال الترنسندنتالي. وعندما يحدث ذلك ويتم بلوغ المجال الترنسندنتالي للعمل بصفته مجال الذاتية الكلية الشاملة، ينتج عند الرجوع إلى الموقف الطبيعي، لكن الذي لم يبق الآن ساذجاً، الأمر العجيب وهو أن نفوس الناس تدخل مع تقدم البحث الفنومينولوجيّ في حركة عجيبة لمضمونها النفسي. إن كل معرفة ترنسندنتالية جديدة تغني بضرورة ماهوية مضمون النفس البشرية. إنني كأنا ترنسندنتالي الأنا نفسه الذي [268]

(*) حواشٍ أو أطراف لها أهداب (Fringes): إن الإدراك حسب وليام جيمس له حواشٍ بأهداب، له محيط غير صارم، غير واضح، غير دقيق، أي أنه مصحوب دائماً بأفق مفتوح.

هو في العالم أنا بشري. ما كان في البشرية خفياً عني أكشفه في البحث الترنسندنتالي. وهو ذاته مسلسل تاريخي ـ عالمي، من حيث إنه لا يغني تاريخ بناء العالم ذاته بعلم جديد فقط، بل يغني مضمون العالم في كليته دون استثناء؛ كل ما ينتمي للعالم له معالقاته الترنسندنتالية، كل كشف جديد يقوم به باحث الإنسان، يقوم به السيكولوجي، يحمل تحديدات جديدة للإنسان في العالم. لا يمكن لأي سيكولوجيا وضعية لا تتوفر على السيكولوجيا الترنسندنتالية التي تم وضعها على الطريق أن تكتشف مثل تلك التحديدات المتعلقة بالإنسان والعالم. كل ذلك بداهي، ومع ذلك يكتسي طابع المفارقة بالنسبة لنا نحن جميعاً الذين تربينا في العادات الفكرية القديمة التي تعود لقرون وفي جزء منها لآلاف السنين. هكذا يتجلى من جديد الفرق العميق كل العمق بين الرياضيات، بين كل علم قبلي بالعالم، والفنومينولوجيا كسيكولوجيا قبلية، أي كنظرية لماهيات الذاتية الترنسندنتالية. إن قبلية الطبيعة «تسبق وجود العالم»، لكن ليس بمعنى أن التقدم في معرفة القبلية الرياضية يمكن أن يؤثر على وجود الطبيعة ذاته. إن الطبيعة هي في ذاتها ما هي، وهي في ذاتها رياضية، مهما كانت معرفتنا بالرياضيات أو جهلنا بها، فكل شيء محسوم سلفاً بالنسبة للرياضيات الخالصة وللطبيعة ذاتها. هذا ما يدعيه الافتراض السائد والموجِّه لعلم الطبيعة طوال القرون. لكن بالنسبة للعالم كعالم يضم أيضاً كائنات روحية يكون السبق خُلفاً، فهنا لا يمكن تصور عقل مثل الذي افترضه لابلاس(*) (Laplace). إن فكرة أنطولوجيا للعالم، فكرة علم شامل موضوعي

(*) يشير هنا هوسرل إلى افتراض بيار سيمون لابلاس (Pierre-Simon Laplace) (1749 ـ 1827) بأن عقلاً متسعاً تمام الاتساع يمكنه إذا عرف القوانين المتحكمة في الطبيعة وعرف حال العالم في لحظة معينة أن يتنبأ بحال العالم في كل لحظة من لحظات المستقبل. بواسطة هذا الافتراض يوضح لابلاس وجود حتمية كونية صارمة لا تترك مجالاً للصدفة.

بالعالم تكون خلفه قبلية شاملة يمكن بناء عليها معرفة كل عالم واقعي ممكن حسب الطريقة الهندسية (more geometrico) ـ هذه الفكرة التي أغرت لايبنتز ذاته ـ هي خُلف. بالنسبة لمملكة النفوس لا وجود لهذا النوع من الأنطولوجيا مبدئياً، لا وجود هناك لعلم من نوع النموذج الفيزيائي ـ الرياضي، رغم أن الوجود النفسي قابل للبحث في شمولية ترنسندنتالية وبكيفية نسقية تماماً وفي عمومية ماهوية مبدئية على صورة علم قبلي. إن الفنومينولوجيا تحررنا من النموذج القديم الموضوعي النزعة للنسق العلمي، للصورة النظرية لعلم الطبيعة الرياضي، وتحررنا [269] بعد ذلك من فكرة أنطولوجيا للنفوس يمكن أن تكون مثيلاً للفيزياء. إن العمى إزاء المجال الترنسندنتالي كما يمكن تجربته ومعرفته بفضل الإرجاع الفنومينولوجيّ وحده، هو فقط ما يجعل انبعاث النزعة الفيزيائية في زماننا ممكناً ـ في الشكل المعدَّل للنزعة الرياضية المنطقية التي تعني التخلي عن المهمة التي وضعها علينا التاريخ، مهمة إنشاء فلسفة قائمة على بداهة أخيرة وشمولية مطلقة لا يجب أن يوجد فيها أي سؤال غير مطروح وأي اعتقاد تلقائي غير مفهوم. إن تسمية النزعة الفيزيائية فلسفةً يعني فقط تقديم جناس لفظي كما لو كان تحقيقاً لارتباكاتنا المعرفية التي نعيش فيها منذ هيوم. يمكن أن نفكر الطبيعة كتعددية معرَّفة، وأن نضع هذه الفكرة افتراضياً كأساس. لكن من حيث إن العالم هو عالم المعرفة، وعالم الوعي، وعالم يضم بشراً، فإن هذه الفكرة بالنسبة له خُلف لا مزيد عليه.

< § 73. كلمة ختامية > الفلسفة كتمعن ذاتي إنساني وكتحقيق ذاتي للعقل(17)

إن المهمة التي يطرحها الفيلسوف على عاتقه، أي هدف حياته

(17) تم وضع نص هذه الفقرة في ختام الكتاب من قِبل الناشر، وهو مأخوذ من المخطوط Ms. K III 6. الصيغة الأصلية للكتاب تتوقف عند الفقرة 72 من هذا الكتاب (الناشر).

كفيلسوف هي بلوغ علم شامل عن العالم، معرفة شاملة نهائية، كلية الحقائق في ذاتها عن العالم، عن العالم في ذاته. ما أمر هذا الهدف وإمكانية بلوغه؟ هل يمكن أن أبتدئ بحقيقة، بحقيقة نهائية؟ حقيقة نهائية، حقيقة يمكن أن أقول فيها شيئاً عن كائن في ذاته بكيفية نهائية يقينية دون شك؟ لو كانت لدي مسبقاً حقائق «بديهية مباشرةً»، لربما أمكنني أن أستنبط منها بكيفية غير مباشرة حقائق جديدة. لكن أين أتوفر عليها؟ هل هناك كائن ما في ذاته معطى لي في تجربة مباشرة بيقين لا مجال للشك فيه، بحيث أستطيع أن أصدر حوله حقائق في ذاتها مباشِرة في مفاهيم وصفية تناسب مباشرةَ التجربة ومضمونها؟

[270] لكن ما أمر كل وأي تجربة لما ينتمي للعالم، تجربة ما أنا متيقن منه مباشرة ككائن مكاني ـ زماني؟ إنه يقيني، لكن هذا اليقين يمكن أن يعرف تعديلات من حيث الجهة، يمكن أن يصبح مشكوكاً فيه وأن ينحل في سير التجربة إلى مظهر: ليست هناك قضية تجريبية مباشرةٌ تعطيني كائناً كما هو في ذاته، بل فقط كائناً مقصوداً في يقين يجب أن يتأكد في تغير حياتي المجربة. لكن التأكيد الذي يكمن في توافق التجربة الفعلية لا يحمي من إمكانية المظهر.

أنا في التجربة، وعموماً في الحياة (في التفكير والتقويم والسلوك) أكون بالضرورة أنا يتوفر على أنت، على نحن وأنتم، أكون الأنا المنتمي للضمائر الشخصية. وكذلك أكون أنا ونكون نحن في جماعة أنوية معالقات بالضرورة لكل ما نعتبره موجوداً في العالم، فكل ما نفترضه دائماً مسبقاً في كلامنا وتسميتنا وحديثنا، في تعليلنا العارف، بصفته قابلاً للتجربة المشتركة، بصفته كذلك حاضراً بالنسبة لنا، موجوداً وجوداً فعلياً، له صلاحية بالنسبة لنا في جماعة حياة الوعي، ليس كحياة متفردة ومعزولة، بل مجتمعة داخلياً. لكن دائماً بحيث أن العالم هو عالمنا المشترك الذي يتوفر ضرورة على

صلاحية الوجود؛ لكنني في التفاصيل يمكن أن أدخل مع الآخرين كما مع نفسي في تناقض، في شك وفي نفي للوجود. كيف وأين أتوفر إذن على كائن نهائي(*) في ذاته؟ إن التجربة، تجربة الجماعة والتصحيح المتبادل وكذلك التجربة الشخصية الخاصة والتصحيح الذاتي، كل ذلك لا يغير من نسبية التجربة، إنها نسبية أيضاً كتجربة جماعية، وهكذا فكل القضايا الوصفية هي بالضرورة نسبية، وكل النتائج الاستنباطية والاستقرائية التي يمكن تصورها هي نسبية. كيف يمكن أن ينجز التفكير حقائق غير نسبية؟ إن الإنسان في الحياة اليومية ليس بدون عقل، إنه كائن مفكر، يدرك العام (kathólon) بالمقارنة مع الحيوان، ولذلك يتوفر على لغة، إنه يصف، ويستنتج، ويضع أسئلة الحقيقة، ويثبت، ويستدل ويقرر عقلياً ـ لكن هل تتوفر فكرةُ «الحقيقة في ذاتها» كلُّها على معنى بالنسبة له؟ أليس ذلك، وأيضاً معالقه: الكائن في ذاته، ابتكاراً فلسفياً؟ لكنه ليس مع ذلك وهماً، ليس ابتكاراً يمكن الاستغناء عنه ومن دون أهمية، بل ابتكار يرفع الإنسان أو مدعو لأن يرفعه إلى درجة جديدة في تاريخية [271] جديدة للحياة الإنسانية التي يتمثل كمالها الأول (Entelechie) في هذه الفكرة الجديدة والممارسة الفلسفية أو العلمية التابعة لها، في منهجية تفكير علمي من نوع جديد.

يدل لفظ «في ذاته» على ما هو موضوعي، على الأقل مثلما يقابل الموضوعي في العلوم الدقيقة ما هو مجرد ذاتي من حيث إنه ما يشير فقط إلى الموضوعي أو ما ينبغي أن يتجلى فيه الموضوعي. إنه مجرد ظاهرة للموضوعي، والمهمة المطروحة هي أن نتعرف عبر الظواهر على الموضوعي وأن نحدده في مفاهيم وحقائق موضوعية.

(*) نهائي، أي كائن أخير وجوده أكيد بكيفية لا تقبل المراجعة (Endgültig).

لكن لم يتم أبداً جدياً تأمل معنى هذه المهمة وافتراضاتها، أي افتراضات كل المنهج، لم يتم بحثها في كيفية علمية، في كيفية قائمة على المسؤولية الأخيرة؛ <لدرجة> أنه لم يتم حتى إيضاح أن معنى موضوعية علم الطبيعة، وبالنتيجة مهمة ومنهج علم الطبيعة، يختلف جذرياً عن معناها في علوم الروح. وهذا يصح بالنسبة لعلوم الروح المسماة عينية كما يصح بالنسبة للسيكولوجيا. لقد فُرضت على السيكولوجيا موضوعية مماثلة لموضوعية الفيزياء، وبذلك بالذات كانت السيكولوجيا في المعنى الكامل والحق مستحيلة تماماً؛ ذلك أن الموضوعية التي من نوع موضوعية علم الطبيعة تُعتبَر بالضبط خُلفاً بالنسبة للنفس، بالنسبة للذاتية كفردية، وكشخص فردي وحياة فردية، وبالمثل كتاريخية جماعية، كاجتماعية بالمعنى الواسع.

هذا هو المعنى الأخير للمأخذ الذي يجب أن يوجَّه لفلسفة كل الأزمان ـ باستثناء الفلسفة المثالية التي أخطأت بالطبع المنهج ـ ، إنها لم تتمكن من تجاوز النزعة الموضوعية الطبيعية التي كانت منذ البداية وبقيت دائماً إغراءً طبيعياً جداً. إن المثالية وحدها، كما قلنا، هي التي حاولت في كل أشكالها أن تمسك بالذاتية كذاتية، وأن تأخذ بعين الاعتبار أن العالم لا يعطى أبداً للذات ولجماعات الذوات إلا بصفته العالم الذي له ذاتياً نسبياً صلاحية بالنسبة لها مع مضمون للتجربة كل مرة، وكعالم يعرف في الذاتية وانطلاقاً منها دائماً تغيرات [272] جديدة في معناه، وأنه حتى الاقتناع الثابت القطعي بالعالم الواحد نفسه الذي يقدم نفسه ذاتياً في كيفية متغيرة له هو أيضاً حوافزه المحضة في الذاتية وأن معنى(*) هذا الاقتناع، أي العالم ذاته، العالم الكائن فعلياً، لا يمكن أبداً أن يتخطى الذاتية التي أبدعته. لكن

(*) المعنى أي الموضوع القصدي.

المثالية كانت دائماً متسرعة جداً في نظرياتها ولم تتمكن في الغالب من التحرر من الافتراضات الخفية للنزعة الموضوعية، أو إنها كانت تقفز كمثالية تأملية(*) على مهمة القيام بمساءلة عينية وتحليلية للذاتية الفعلية بصفتها تتوفر بكيفية حدسية على عالم فعلي للظواهر له صلاحية ـ الأمر الذي لا يعني، إذا فُهم بكيفية سليمة، سوى إنجاز الإرجاع الفنومينولوجيّ واعتماد الفنومينولوجيا الترنسندنتالية. وهكذا يتضح فوق ذلك لماذا سميتُ الفنومينولوجيا التي أنشأتها ترنسندنتالية ولماذا أتكلم فيها عن الذاتية الترنسندنتالية. ذلك أنه إذا كان كانط قد أعطى للكلمة القديمة، بفضل **نقده للعقل**، معنى جديداً، فإنه يمكننا أن نقتنع فوراً بأن المثالية المختلفة عنه تماماً، مثالية بركلي وهيوم، وكل مثالية عموماً، إذا نظرنا إليها بدقة، لها الحقل التيمائي نفسه، وأنها طرحت الأسئلة نفسها، لكن فقط بطرق مختلفة.

يمثل **العقل** ما هو نوعي في الإنسان ككائن يعيش في فاعليات واعتيادات شخصية(**). هذه الحياة كحياة شخصية هي صيرورة دائمة في قصدية دائمة التطور. إن ما يصير في هذه الحياة هو الشخص ذاته. وجوده هو دائماً صيرورة، وهذا يصح في التعالق بين الوجود الشخصي الفردي والوجود الاجتماعي عليهما معاً، على الإنسان والبشريات الموحدة.

الحياة الشخصية البشرية تجري في درجات للتمعن الذاتي والمسؤولية الذاتية، من أفعال فردية من هذا النوع بين حين وآخر إلى درجة التمعن الذاتي والمسؤولية الذاتية الشاملين، وإلى إدراك الوعي

(*) تأملي (Spekulativ). يعتقد هوسرل أن المثالية السابقة كان لها عموماً طابع تأملي، إنها تعتمد على بناءات وتركيبات نظرية دون أن تستمدها من حدس مجرّب يدرك الأشياء في أصليتها.

(**) نسبة إلى الشخص (Personal). انظر الهامش (**) ص 341.

لفكرة الاستقلالية، فكرة قرار إرادي لتشكيل الحياة الشخصية بأسرها كوحدة تأليفية لحياة في مسؤولية ذاتية شاملة؛ وفي تعالق مع ذلك، تشكيل الذات إلى أنا حقيقي، حر ومستقل < يعمل > على أن يحقق العقلَ الذي يسكنه والطموحَ إلى أن يكون وفياً لذاته، وأن [273] يتمكن من أن يبقى مطابقاً لذاته كأنا ـ عقل؛ لكن ذلك في تعالق وثيق بين الأشخاص الفرديين والجماعات، بمقتضى الترابط الداخلي المباشر وغير المباشر في كل الاهتمامات ـ ترابط في انسجام ونزاع ـ وفي ضرورة جعل العقل الشخصي الفردي يتحقق فقط كعقل شخصي جماعي، وبالعكس، بكيفية تزداد دائماً كمالاً.

إن العلم الذي يتأسس ويؤسِّس بكيفية قطعية وشمولية ينشأ إذن بصفته الوظيفة البشرية العليا بالضرورة، كما قلت، أي وظيفة توفير إمكانية تطور البشرية إلى استقلالية إنسانية شخصية وشاملة، وهذه هي الفكرة التي تشكل دافع الحياة في الدرجة العليا للبشرية.

وهكذا فليست الفلسفة إلا < العقلانية > ، وذلك بشكل تام، لكنها عقلانية متمايزة في ذاتها في درجات مختلفة لحركة القصد والامتلاء، إنها **العقل** (ratio) في الحركة الدائمة للانكشاف الذاتي، ابتداء من الانبثاق الأول للفلسفة في الإنسانية التي كان العقل الذي يسكنها قبل هذا الانبثاق في حال الانغلاق التام، أي في حال الغموض الليلي.

ترسم الفلسفة اليونانية في مرحلة بدايتها صورة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصور العارف الأول «للكائن» ككون (Universum)، وكعالم للكائن، ثم بعد ذلك مباشرة في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المعالق أي اكتشاف الإنسان، المعروف منذ القدم، كذات للعالم، لكنه كذات هو إنسان داخل الإنسانية يتعلق في عقله بكلية الوجود وبذاته. إن تاريخ الفلسفة هو، حسب المعلومات

التاريخية الخارجية التي توجه النظر نحو الإنسان الموجود في العالم ونحو الفلسفات كتشكيلات نظرية (أنساق من القضايا)، شكل ثقافي بين أشكال أخرى، وإذا أخذناه في التسلسل الباهت لصيرورته (الذي نسميه ـ وهذا (lucus a non lucendo) إيضاح انطلاقاً مما هو غير واضح ـ تطوراً) مسلسل سببي يجري في العالم، في مكانية ـ زمانيته.

لكن إذا نظرنا إليه من الداخل فإن الأمر يتعلق بكفاح لأجيال الفلاسفة ـ حاملي هذا التطور الروحي ـ التي تعيش وتستمر في العيش في جماعة روحية في كفاح دائم للعقل «المستيقظ» من أجل أن يأتي إلى ذاته، إلى فهمه الذاتي، إلى عقل يفهم ذاته عينياً ـ وذلك من حيث هو عالم موجود، عالم موجود في حقيقته الشاملة [274] التامة. الفلسفة، العلم، هي في كل أشكالها عقلية، هذه عبارة تكرارية (Tautologie). لكنها تكون في كل هذه الأشكال في الطريق إلى عقلانية أعلى، إنها عقلانية تندفع، باكتشافها المتجدد دائماً لنسبيتها القاصرة، في جهد، في إرادة لانتزاع العقلانية الحقيقية والكاملة. لكنها تكتشف أخيراً أن هذه هي فكرة قائمة في اللانهاية، وأنها في الواقع توجد بالضرورة في الطريق؛ لكن تكتشف أيضاً أن هناك شكلاً أخيراً هو في الوقت نفسه شكل لبدايةٍ لانهائيةٍ ونسبيةٍ جديدتين من نوعهما، وذلك في معنى مزدوج للاكتشاف يدل على حقبتين للبداية والاستمرار.

الحقبة الأولى هي تلك التي تم فيها اكتشاف مطلب اليقين القطعي الذي تبنته الإرادة لأول مرة بكيفية لامعة من قِبل شخصية فلسفية متفردة تاريخياً هي شخصية ديكارت الذي افتتح الحقبة التاريخية للعصر الحديث. هذا الاكتشاف اختفى مؤقتاً وسقط ضحية تأويل خاطئ، لكنه كان حتى في تأويله الخاطئ مثمراً نسبياً، فقد ظهر تأثيره في علوم النزعة العقلانية، علومها القبلية والتجريبية. إن

الوعي بقصور هذه الفلسفة أثار رد فعل، بغض النظر عن رد الفعل الحسي وأخيراً الريبي (هيوم)، أثار رد فعل كانط والفلسفة الترنسندنتالية اللاحقة - التي لم يستيقظ فيها مع ذلك الحافز الترنسندنتالي الأصلي الذي انبثق عن مطلب اليقين القطعي.

إن صعود ونزول الحركات التاريخية، صعود النزعة الحسية التجريبية والريبية من جديد، صعود عقلانية العلمية القديمة من جديد، المثالية الألمانية ورد الفعل ضدها، كل ذلك يميز الحقبة الأولى، حقبة «العصر الحديث» بأكمله. أما الحقبة الثانية، فهي البدء المتجدد كإعادة تبني الاكتشاف الديكارتي، أي تبني المطلب الأساسي لليقين القطعي، وفيه نشأت، بفضل الوضعية التاريخية المتغيرة (التي تنتمي إليها كل التطورات المصيرية وفلسفات الحقبة الأولى) قوى للتحفيز، ونشأ تأمل جذري للمعنى الحق والخالد لليقين القطعي (اليقين القطعي كمشكل أساسي)، كما نشأ إظهار [275] المنهج الحقيقي لفلسفة تؤسَّس في يقين قطعي وتتقدم في يقين قطعي - وداخل ذلك اكتشاف التناقض الجذري لما يسمى في العادة معرفة يقينية قطعية مع ما يرسم مسبقاً في الفهم الترنسندنتالي الأرضية الأصلية والمنهج الأصلي لكل فلسفة. وبذلك بالذات تبدأ فلسفة الفهم الذاتي الأكثر عمقاً وشمولية للأنا المتفلسف من حيث هو حامل للعقل المطلق القادم إلى ذاته، ومن حيث إنه في وجوده لذاته اليقيني قطعياً متضمِّن لكل الذوات والفلاسفة الممكنين المتواجدين، وهكذا اكتشاف الذاتية المشتركة المطلقة (المتموضعة في العالم كبشرية كلية) باعتبار أن فيها يكون العقل في غموض، في ضياء، في حركة الفهم الذاتي الكامل الوضوح، في مسلسل لامتناه؛ اكتشاف كيفية الوجود العينية الضرورية للذاتية المطلقة (الترنسندنتالية في المعنى الأخير) في حياة ترنسندنتالية «تبني العالم» باستمرار،

وبالنتيجة في تعالق مع ذلك، الاكتشاف الجديد «للعالم الموجود» الذي يعطي معنى وجوده، من حيث هو مبني ترنسندنتالياً، معنى جديداً لما كان يسمى في درجات سابقة العالم وحقيقة العالم، ومعرفة العالم؛ لكن داخل ذلك أيضاً للوجود البشري، وجوده في العالم المعطى مسبقاً مكانياً ـ زمانياً كموضعة ذاتية للذاتية الترنسندنتالية ووجودها، وحياتها البانية، ثم بعد ذلك الفهم الذاتي الأخير للإنسان بصفته مسؤولاً عن وجوده البشري الخاص، **فهمه الذاتي من حيث هو وجود مدعو إلى حياة في اليقين القطعي** ـ وليس تجريدياً فقط، وبممارسة العلم اليقيني قطعياً في المعنى المألوف ـ بل كبشرية تحقق كل وجودها العيني في حرية قطعية من أجل بشرية قطعية في كل الحياة الفعلية لعقلها ـ الذي تكون فيه بشرية ـ كما قيل تفهم ذاتها كعقلية، وتفهم أنها عقلية في إرادتها لأن تكون عقلية، وأن ذلك يعني لاتناهياً للحياة وللسعي باتجاه العقل، وأن العقل يعني بالضبط ما يريد أن يسير نحوه الإنسان كإنسان في داخليته، باعتباره هو وحده ما يرضيه، ما يمكن أن يجعله سعيداً، وأن العقل لا يسمح بالتمييز بين العقل «النظري» و«العملي» و«الإستتيقي» أو أي عقل آخر، وأن وجود الإنسان هو وجود غائي ووجود حسب الواجب وأن هذه الغائية تسود في كل فعل ومشروع أنوي وأنها أيضاً [276] يمكن، بفضل الفهم الذاتي، أن تعرف في كل شيء الغاية اليقينية قطعياً، وأن هذه المعرفة المنتمية للفهم الذاتي الأخير لا يمكن أن تتخذ إلا شكل فهم ذاتي حسب مبادئ قبلية، كفهم ذاتي في صورة الفلسفة.



المكون الثاني

الضميمة II، (§ 9 أ)

الضميمة III، (§ 9 أ)

الضميمة XVII، § 33 وما يليها

النص رقم 15: منطلقات لتأويل عالم العيش:
< وعيُ العالمِ وعالمُ العيش > < أيار/ مايو 1936 >

الضميمة II، (§ 9 أ)[1]

[357]

خلال تجربة الحياة قبل العلمية نعيش في نهر هيراقليطي من المعطيات الحسية المتغيرة المتعلقة بالأشياء. صحيح أننا خلال تغير هذه المعطيات نكون متيقنين، في بداهة التجربة الساذجة، من أننا نعرف بواسطة الرؤية، واللمس، والسمع . . إلخ، الشيء نفسه في خصائصه، ومن أننا نؤكد مع «تكرار» التجارب وجودَه الفعلي الموضوعي في كيفية محددة. لكن من الواضح أن المعرفة التي نمتلكها بذلك عن الشيء في كل خصائصه القابلة للتعيين تبقى حتماً تقريبية ومتأرجحة في فروق عائمة بين درجات مختلفة من الكمال. إن ما نعرفه جيداً على أساس تجارب متكررة هو حتماً، وفي كل ما نعرفه عنه، معروف نسبياً فقط، ويتوفر إذن في كل ذلك على أفق فريد من نوعه مفتوح على المجهول. تنتمي إذن دائماً إلى كيفية التجربة ذاتها إمكانيةُ الاقتراب أكثر من الشيء والتعرف عليه بكيفية أدق، كما تنتمي إليها الإمكانية الدائمة للتصحيح التي نعبر عنها تحت اسم «تحديد الشيء بكيفية أدق»؛ فما تمت رؤيته مثلاً كونه أملساً، ومستوياٍ وأحمراً كلياً، وما شابه ذلك، يتبين أنه «في الحقيقة» خشن

(1) عن سنة 1936 (؟) (الناشر).

شيئاً ما، غير مستوٍ، وملطخ ببقع وغير ذلك. وهذا يصح من باب أولى عند اجتماع حياة تجربتنا مع حياة تجربة الناس الآخرين. كل منا له تمثلاته الخاصة المستمدة من تجربته، لكن مع اليقين العادي من أن كل شخص حاضر يجرب الأشياء نفسها، وأنه في مسار التجربة الذي بمُكنته تحقيقه يستطيع أن يعرف الأشياء نفسها في خصائص متشابهة. هذا يتعلق إذن بالعالم المشترك اليومي الذي تجري فيه حياتنا العملية العادية بأكملها. إن كل ما نعتبره موجوداً فعلياً في هذا العالم يُفهم دائماً سلفاً على أنه موجود بالنسبة للجميع، وذلك بالذات على أساس التجربة المشتركة. ليست كل الخصائص التي يمكن تعيينها هي وحدها التي توجد في أفق مفتوح يتيح إمكانية تحديدها بكيفية أدق، بل إن كل شيء يوجد سلفاً، بغض النظر عن موضوعات التجربة المدركة معه والمعروفة معه، في أفق مفتوح لأشياء مجهولة أخرى ومن دون نهاية، لأشياء يمكن معرفتها عن طريق التجربة. ويوازي ذلك أيضاً آفاق السببيات العائمة(*) هي أيضاً المتعلقة بالأشياء العائمة؛ إنها مرتبطة، في المدى الذي أصبحت به معروفة في تحديداتها على أساس التجربة، بالظروف وتغيراتها التي تمت تجربتها في تحديد تقريبي، ولها فوق ذلك أفق لسببيات غير محددة تماماً مرتبط بأفق الأشياء الخارجية المجهولة.

[358] هذا الأسلوب يجعل عالم التجربة متأرجحاً في كيفية وجوده، نظراً لأن تحديده يقترب كثيراً أو قليلاً من الكمال في آفاق مفتوحة غير محددة، لكنه لا يعرقل السير العادي للحياة العملية في العالم اليومي بصفته عالم الناس العاديين الذين ترتبط حياتهم بمحيط من

(*) إن الأشياء تعطى في عالم العيش بكيفية عائمة أو فضفاضة، إنها لا تمتلك هوية صارمة وليست مطابقة لذاتها تمام المطابقة. كما أن العلاقات السببية بين الأشياء تعطى في عالم العيش هي الأخرى بشكل عائم، إنها لا تكون محددة بدقة.

الأشياء العادية، التي تصبح معروفة بكيفية مشتركة في نمطية عادية للتجربة، ولا تتعامل معها إلا من حيث إنها قابلة للتعيين في نمطية عائمة. أما ما يبقى خارج ذلك متأرجحاً فيكون غير مهم عملياً، ولذلك توجد هنا دقة كاملة عملياً ومعرفة كاملة عملياً بالأشياء في تكوينها الفعلي وفي وجودها الحقيقي الذي يمكن دائماً من جديد إثباته - بمعنى الحقيقة التي تعرفها الحياة العملية العادية وتحتاج إليها.

كيف ينبغي، علماً بأن هذا الأسلوب الذي يطبع عالم تجربتنا - العالم الذي نتوفر عليه في حياتنا دائماً كونه عالماً للتجربة الفعلية والذي يعطي بما هو كذلك لكلمة العالم المعنى الأصلي الوحيد - غير قابل للتغير، أن تكون المعرفةُ العلمية للعالم، وبعبارة الأقدمين الفلسفةُ، وممكنةً، بل كيف يمكن فقط حفزها كونها مهمة، وذلك في معنى الموضوعية العلمية الذي أصبح بالنسبة لنا تلقائياً تماماً، رغم أنه لم يتشكل إلا مع تطور وتغير المفهوم الأصلي للعالم؟ لقد أصبح ذلك المعنى تلقائياً بالنسبة لنا إلى حد أننا نحتاج إلى مجهود كبير لكي نوضح أن الأمر يتعلق هنا بنتيجة لمسلسل للتطور يجب أن نسأل عن حوافزها الأصلية وبداهتها الأصلية.

مع الانبثاق الأول للاهتمام النظري الشامل الذي دخلت به الفلسفة مع تيمتها الشاملة: كل الكائن عموماً، كلية الكائن ووحدته الكلية، إلى التاريخ بدأت أيضاً السمات الأعم واللامتغيرة للعالم كونه عالماً للتجربة الأصلية، وبموازاة ذلك المميزات اللامتغيرة لتجربته ذاتها، تسترعي الانتباه؛ وعلى الخصوص الأسلوب السببي الشامل لهذا العالم، وكذلك من جهة أخرى البنية الشاملة لكيفية معرفة أشياء التجربة التي هي دائماً عائمة - لامحددة. مع التعمق في هذه الأخيرة تم فوراً معرفة نسبيتها إلى المجربين الذين يعيِّنون معرفياً، بكيفية فردية ومشتركة، هوية الأشياء نفسها رغم تغير كيفيات

العطاء الحسية الذاتية المتأرجحة. لكن كيف تم انطلاقاً من ذلك الوصول إلى فكرة إمكانية تحديد دقيق مطلق للأشياء، ليس فقط الأشياء المجرَّبة فعلياً والقابلة للتجربة فعلياً، بل الأشياء المنتمية لأفق العالم الشامل المفتوح بكيفية لامتناهية، ذلك الأفق الذي لا يمكن أبداً أن تحيط به التجربة في تقدمها المتناهي؟ كيف تم الوصول هنا إلى فكرة السببية الشاملة الدقيقة وإلى فكرة إمكانية الاستقراء الشامل الدقيق لكل ما يبقى، بمقتضى بنية تجربة العالم الأصلي، لامحدداً ومفتوحاً إلى اللانهاية، وذلك في مقابل الاستقراء التجريبي الذي يتم [359] في مملكة التجربة الواقعية؟ أي بعبارة أخرى: كيف تم القفز من الرأي (dóxa) إلى العلم (epistéme)؟ وكيف تم الوصول، تحت العنوان الأخير، إلى فكرة وجود في ذاته قابل للمعرفة العقلية يتجلى في أشياء التجربة الحسية مجرد ظاهرة، أي فقط بكيفية ذاتية ـ نسبية؟

الموضوعية الدقيقة هي إنجاز للمنهج يمارَس عموماً من قِبل الناس في عالم التجربة (العالم الحسي)، لكنه لا يمارَس بمعنى الممارسة العملية، كونه تقنية لتجديد شكل أشياء التجربة المعطاة مسبقاً وتغييره، بل كممارسةٍ مادتُها الأولى هي تلك التمثلات التي تحدِّد الأشياء بكيفية غير كاملة؛ تجري هذه الممارسة في موقف فكري عام يتم فيه تفكير تعددية التمثلات الذاتية غير الكاملة، لكن التي يمكن تقريبها من الكمال، المفتوحة دون نهاية المتعلقة بشيء مفرد نموذجي يؤخذ كونه مثالاً(*) (Exempel) على «أي شيء عموماً»، كما لو أنه قد تم قطعها(**)، وذلك بالضبط بواسطة تفعيل

(*) مثال هنا بمعنى حالة خاصة نموذجية.

(**) جاب، اجتاب، قطع (Durchlaufen): إن كل ما يعطى في عالم العيش يعطى بكيفية فضفاضة، لكنه قابل لأن يعرف بكيفية أدق. إن الدقة في تحديد الأشياء المعطاة في العالم تتزايد، لكن كلما حددنا شيئاً ما بكيفية أدق انفتحت في الوقت نفسه من جديد إمكانية =

مُكنتنا على أن نتابع دائماً انطلاقاً من كل تمثل الاتجاهات الممكنة لتقريبه من الكمال. إن القدرة على مواصلة سلسلة الاقتراب من الكمال هي محدودة سواء بالنسبة للتجارب (في الواقع) أو للخيال الحدسي، إن الحدوس الفعلية للشيء النموذجي، الذي يمكن دائماً أن نعرفه بكيفية أكمل عن طريق التجربة، تتوقف بعد حين، رغم أن استباقاً فارغاً لما هو «أكمل» يكون بالضرورة معطى معها، لكن دون أن يكون من الممكن تحقيق القصد العملي إلى ما يتجاوز ذلك، وكذلك تحقيق المواصلة المرسومة مسبقاً بكيفية فارغة لسلسلة الاقتراب من الكمال كسلسلة تتعين مواصلتها. هاهنا يبدأ إنجاز الإمثال: تصور «دائماً من جديد(*)» بالنظر إلى المخطط المسبق الفارغ للسلسلة، الفكرةُ الفارغة لتحقيقها الذي يتم تفكيره ممكنا والذي يأتي معه مخطط مسبق لسلسلة جديدة، مفكرة مرة أخرى مع إمكانية تحقيقها، وهكذا دائماً من جديد ودائماً من جديد ـ إلى اللانهاية (in infinitum).

تنشأ في البداية فكرة المواصلة القابلة للتكرار في عمومية لامشروطة، كونها لانهائية يمكن تصورها بحرية في بداهة خاصة وتصورها ممكنة في بداهة؛ بدل الغياب المفتوح للنهاية، بدل التكرار المتناهي، لدينا الآن تكرار في أسلوب «دائماً من جديد» اللامشروط الذي يمكن تجديده في حرية مثالية. بذلك يتم إمثال طابع الشيء النموذجي بما هو كذلك، كونه مثالاً لفكرة شيء ما على الإطلاق

= تدقيقه وهكذا دون نهاية. وعليه فإن تحديد الأشياء بدقة تامة وفي هوية صارمة لا يمكن بلوغه إلا في مسلسل لامتناه، لأن كل تدقيق يفتح إمكانية جديدة لمزيد من التدقيق. إن التحديد التام الدقة للأشياء لا يمكن أن يتم إلا بإنجاز الإمثال الذي يتخطى آفاق عالم العيش. في الإمثال نتصور أن السلسلة اللامتناهية لإمكانيات تدقيق معرفتنا بالأشياء قد تم اجتيابها أو قطعها أو المرور بها بكاملها. وبذلك يتم بلوغ موضوعات مثالية محددة بدقة تامة.

(*) دائماً من جديد (immer wieder). انظر الهامش (**) ص 70.

في عمومية لامشروطة، تلك الفكرة التي تصبح بذلك بديهية. تنشأ الخاصية المثالية كونه وحدة للانهائية المتصوَّرة للتجليات الممكنة والدقيقة، الكاملة نسبياً التي يمكن مثالياً أن يخترقها تعيين منسجم. كما يتم إمثال الشيء ذاته كونه كائناً يحمل بكيفية كاملة خصائصه ـ كل خصائصه، وهذه في كل تجلياتها التي تستنفد بالذات، في قطع الكلية اللامتناهية المتصوَّرة، هويةَ كل الخصائص وهويةَ الشيء ذاته، أي في قطع الوحدة الشاملة للكل. في القطع المثالي لهذه الكلية اللامتناهية تنشأ إذن معرفة مثالية بالشيء ذاته، لا كونه شيئاً لتجاربه الفعلية فقط، بل كذلك لتجاربه الممكنة مثالياً. بناء على ذلك يتخطى [360] هذا الإمثال أيضاً حدود المُكْنة المتناهية للمعرفة بأفق العالم المفتوح المصاحب باستمرار لكل معرفة فعلية قائمة على التجربة. وأيضاً باتجاه الخارج يغزو تفكير الإمثال، مع تقدم التجربة من الأشياء ومجالاتها المعروفة نسبياً إلى الأشياء المجهولة ومجالاتها، لانهائيةَ عالم التجربة، كونه معرفةً للعالم يتعين بلوغها مثالياً في مواصلة مفكَّرة وممكنة فكرياً للتجربة باتجاه الخارج، وكل مرة في اقتراب لامتناه من الكمال، كونه معرفة على أساس تجديد لإغناء التجربة يمكن «دائماً من جديد» تصوره.

وهكذا فالعالم المثالي هو إذن لانهائية مثالية للأشياء التي يشير كل منها هو ذاته إلى لانهائية مثالية لتجليات نسبية يشكل ـ مثالياً ـ وحدة هويتها المتطابقة.

إن هذا الإمثال للعالم، المعقد كما نرى، يضع لكل شيء من أشياء التجربة الواقعية في العالم مثلاً (Ideal) لمعرفةٍ يمكن أن نفكر مثالياً اقترابها بكيفية لامتناهية من الكمال وتصل في قطع اللانهائية التي تم تصورها إلى الكمال المطلق. لكن ذلك لا يعني تحقق الإنجاز الذي ينشئ لكل شيء معطى مسبقاً وجودَه المثالي الفردي ويقيم بذلك جسراً لاستثمار التعددية المثالية للأفكار في التطبيق على

العالم المعطى مسبقاً كل مرة في التجربة الفعلية. وبالفعل فإن الموضوعية الدقيقة، إذا نظرنا إليها انطلاقاً من الإنجاز المتحقق (من حيث إنه يوجد فعلياً أمامنا كونه علماً دقيقاً)، إنجاز معرفي يفترض أولاً منهجاً للإمثال النسقي والمحدد ينشئ عالماً من المثاليات يمكن أن تُنتَج بكيفية محددة وأن تركَّب نسقياً إلى اللانهاية، ويجعل ثانياً إمكانية تطبيق هذه المثاليات القابلة للتركيب على عالم التجربة أمراً بداهياً.

إن المشكل الذي تمت صياغته هنا بكيفية عامة هو **المشكل** الجذري **للإمكانية التاريخية للعلم «الموضوعي»**، للفلسفة العلمية الموضوعية ـ للعلم الذي يوجد في الواقع تاريخياً على كيفيته منذ زمن طويل والذي نشأ عبر تبني فكرة تلك المهمة وتحقق على الأقل في فرع من فروعه بكيفية جد مثمرة، وذلك في صورة الرياضيات الدقيقة وعلم الطبيعة الرياضي. لا يتعلق الأمر فقط بتسجيل موضعه الأصلي الواقعي من حيث المكان والزمان والظروف الواقعية، أي بإرجاع الفلسفة إلى مبدعيها، إلى الفيزيائيين القدامى، وإلى أيونية وغير ذلك، بل بفهمها انطلاقاً من حوافزها الروحية الأصلية، أي **على أساس معناها** الأكثر أصلية الذي يتطور انطلاقاً من ذلك بكيفية أصلية. وينتمي لذلك العالمُ كونه أساساً للمعنى يشتغل دوماً، العالم من حيث إنه يعطي ذاته في التجربة الفعلية وكما يعطي ذاته فيها، «عالم الحساسية». إن أساليبه الخاصة معرضة للتغير التاريخي، لكنه [361] لامتغير من حيث بنيته العامة اللامتغيرة.

لا يمكن إيضاح علاقة المشكل الآخر لإمكانية المعرفة ـ كونه إمكانية للمعرفة الموضوعية ـ العلمية (يمكن أن نقول هنا كمشكل يتعلق بكيفية محضة «بنظرية المعرفة») ـ بمشكل الإمكانية التاريخية إلا في السير اللاحق لتمعننا. انطلاقاً من الموقع التاريخي الذي نجد

أنفسنا فيه هنا لا يكون الأصل الأول، حتى بالنسبة للسؤال الارتدادي التاريخي، في متناولنا مباشرة. إن ما يهمنا في البداية هو النظر الارتدادي إلى أصول الموضعة العقلية التي نجحت في طبقة أساسية من العالم، أعني طبعاً تلك الموضعة التي تحققت كونها هندسة، كونها رياضيات خالصة.

المَوْضَعة أمر يتعلق **بالمنهج**، وتتأسس في معطيات التجربة قبل العلمية. المنهج الرياضي «يركب» انطلاقاً من التمثل الحدسي موضوعات مثالية ويعلمنا أن نتعامل معها إجرائياً ونسقياً[2]، إنه لا ينتج أشياء من أشياء أخرى عن طريق العمل، بل ينتج أفكاراً؛ والأفكار تنشأ بفضل إنجاز روحي خاص: بفضل الإمثال.

إن الأمر الأول هو إنجاز الإمثال والأفكار كتشكيلات روحية يمكن بفضل الإمثال إنتاجها وتعيين هويتها بدقة انطلاقاً من تعدديات الظهور العائمة في النسبية. أما الأمر الثاني فهو التركيب الإجرائي لأفكار انطلاقاً من أفكار معطاة مسبقاً. هذان معاً يشكلان في ترابطهما الروح العلمي الموضوعي الذي يضم اللانهائيات المزدوجة: لانهائية تعدديات الظهور التي فيها يتجلى الشيء الواحد ذاته ولانهائية الأشياء.

يستمد الإنجاز الروحي للإمثال مادته الأولى من «تجليات الأشياء»، من «تمثلات الأشياء». في الإدراك ومجرى تجلياته، كونه صلاحية حية للوجود، تكون هذه التجليات على كيفية الإنجاز لا بصفتها «مادة أولى». إنني أكون هنا في إنجاز صلاحية الوجود، في

---

(2) إنه يتصور مثلاً للكمال على أساس تصور لانهائية النقص انطلاقاً من حافز التدرج الذي ينتمي لماهيته. إنه ينجز الإمثال على خصائص الأشياء. في موازاة مع ذلك ينجزه على إمكانية تعيين هويتها، ومن جهة أخرى ينجز الإمثال أيضاً على نقص القابلية للتجربة التي تتقدم فيها تجربتنا الفعلية من الأشياء المعروفة إلى المجهولة؛ وهكذا تركَّب بكيفية نظرية لمسار الاقتراب المتكرر من الكمال لانهائية مطلقة للتكرار ـ كونه مثلاً (المؤلف).

إنجاز أفقها. إنني في السير «التأليفي» لا أؤلفه <الأفق> عن طريق «الربط» بين شيء وآخر كما لو كنت أشتغل عليه كونه مادة أولى، بل إنني في «الفعل» أكون متجهاً في هذا السير نحو الوحدة التي تتوفر على صلاحية الوجود، وفي الحركة <أكون متجهاً نحو> التطابق المتواصل للآفاق، وبكيفية عينية لمجموع قصدية التجليات وآفاق التجليات ـ القصدية العينية هي في حركة للتحقيق عن طريق اتخاذها طابعاً حدسياً في التجليات. لكن في تفكير الإمثال تكون [362] كيفية الإنجاز مختلفة، ففي البداية نعطي بكيفية متواصلة طابعاً حدسياً للتجليات غير المحددة القادمة بصفتها ممكنة، بعد ذلك يأتي المثال، ثم تصور اللانهائية. . .إلخ.

إن عنصري الموضعة الدقيقة التي تتجلى في الإنجاز الجاهز كونه فيزياء، يمثلهما من جانبٍ إنجازُ الرياضيات الخالصة، إنجاز العلم في «التفكير الخالص» ـ أي العلم القائم على الإمثال، في المعنى الأدق المذكور الذي يظل في مملكة المثاليات. إن إنجازه الكامل يرسمه بالفعل منهج الإمثال المحدَّد والتركيب الإجرائي النسقي لموضوعات مثالية انطلاقاً من أخرى معطاة مسبقاً الذي يسمح أخيرا بالسيطرة على الكلية. هذا العالم موضوعي سلفاً من حيث إن معارفه، أي المثاليات التي أنشئت عنه، متطابقة مطلقاً بالنسبة لكل من يطبق المنهج مهما اختلف تمثله الحدسي التجريبي عن ما يستعمله آخرون في إمثالهم المؤسس في الحدس(*).

غير أن إنجاز الرياضيات ينحصر في الأشكال المكانية ـ الزمانية

(*) يمكن الوصول إلى المثاليات نفسها، وإن اختلفت التجليات الحدسية التي ينطلق منها الإمثال. يمكن مثلاً لأشخاص مختلفين أن ينطلقوا من تجليات مختلفة للدائرة أو المثلث وأن يتصوروا أن الإمكانيات اللانهائية لتحسينها قد تم قطعها، وهكذا يتم الوصول إلى الموضوع المثالي نفسه.

فقط وبالنتيجة في بنية المكانية ـ الزمانية المنتمية شمولياً للعالم. ينبغي أن نتبين أن مُكْنة هذا الإنجاز لم يكن من الممكن أن تكمن إلا في ماهية هذه البينة وأنه تبعاً لذلك لم يكن من الممكن أن يكون للموضعة الدقيقة معنى، في البداية على الأقل، إلا في العالم كونه عالماً جسمياً ـ بتجريد كل ما ليس جسمياً في الأشياء.

* * *

هنا يفرض سؤال غريب ذاته: هل تنتمي المعرفة المنهجية النسقية لقبلية التاريخ هي ذاتها إلى وقائعية (Faktizität) التاريخ؟ ألا تفترض إذن قبلية التاريخ؟ تتعلق القبلية بوجود الإنسانية والعالم المحيط الذي يتوفر في التجربة والتفكير والفعل على صلاحية بالنسبة لها. لكن القبلية هي عمومية مثالية تتعلق من جهة بالناس أنفسهم كونهم موضوعات، وهي من جهة أخرى تشكيلة في الناس، فينا نحن الذين نشكلها. وما أمر موضوعية هذه التشكيلات المثالية؟ هذه القبلية؟ ما أمر موضوعيتها؟ نصل هنا من جديد إلى شروط إمكانية التقليد الذي لا ينقطع. ما الذي يضمن إذن موضوعية هذه القبلية من حيث إنها بالذات قبلياً وجودُ الإنسانية وعالمها الثقافي، من حيث إنها قبلية تحملها دائماً في ذاتها، صالحة دائماً، متطابقة دائماً في كل الأزمان؟ ألا يفترض ذلك تقدماً في الثقافة، وألا يفترض فيها بشراً يكون لديهم حافز يجعلهم يهتمون بالتاريخ الماهوي، ويدخلون في علاقة علمية فيما بينهم، يكتسبون وينقلون باستمرار مكتسبات قبلية؟ ألا يمثل ذلك واقعة لامتناهية؟

[363] لكننا بعد ذلك نعود إلى أن الوقائع التاريخية (أيضاً واقعة الحاضر التي تتمثل في أننا موجودون) لا تكون موضوعية إلا على أساس القبلية. لكن هل تفترض القبلية الوجود التاريخي؟

ماذا سيكون أمر قبلية الهندسة والعلوم القبلية الأخرى لو صار البشر عاجزين مبدئياً تماماً عن إنجاز تأويل الأفق في تعديل حر، وبالنتيجة عن اكتشاف البنية الماهوية اللامتغيرة للعالم التاريخي؟ هل يمكن في هذه الحال أن نعرف هل يعتبر علمٌ ما قبلياً؟ أو لو انغلقت، لأسباب واقعية طارئة، إمكانية الوصول إلى المنابع القبلية لعلم ما، فكيف يمكن أن ينطلق تفكيرٌ مثل الذي حاولناه هنا، وأن يفتح من جديد المنابع المنغلقة؟

يجب إذن أيضاً أن نبين بأنه ينتمي للماهية الفردية للإنسان وبالنتيجة للعالم أن هذه القدرة لا يمكن أن تختفي أبداً عند الإنسانية، ولا يمكن أبداً أن تكون غائبة، حتى ولو بقيت لأسباب واقعية غير متحققة. هذا يقود إلى أكثر مشاكل العقل عمومية وعمقاً.

نتأمل الآن أن الهندسةَ، العلومَ الأخرى التي هي في قرابة معها، وأخيراً كلَّ العلوم الفعلية والتي لا زال يتعين إنجازها، هي فروع للفلسفة الواحدة التي يجب أن تكون إنجازاً للإنسانية النظرية، المتفلسفة، وذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة ـ ليس الحقيقة المتناهية اليومية التي تكمن محدوديتها وتناهيها ونسبيتها في أنها تاريخية، لكنها تحتفظ بالأفق التاريخي في حال الغموض. يجب أن تكون حقيقة مطلقة لامشروطة، تشمل العالمَ، وداخله الإنسانَ الذي يعيش فيه مع اهتماماته العملية، معارفه النسبية والقيم والمشاريع المؤسسة عليها، لكن أيضاً الإنسانَ المتفلسفَ وتشكيلاته الفلسفية المتعلقة بالحقيقة.

ألا يمس ذلك إذن كلَّ علم، مهما كان طابعه الخاص مختلفاً، وبالنتيجة كلَّ حقيقة بمعنى العلم بصفتها مثلاً موجهاً له ـ ألم ينشأ العلم عن إمثال يوجد هو ذاته في مكان تاريخي، ألا يفترض قبلية التاريخ الناشئة هي ذاتها عن الإمثال؟

* * *

لأول مرة يحدث في هذا النص أن يفرض مساره التاريخي أسئلة من هذا الأسلوب وأبحاثاً من توجهات خاصة جديدة يلمع تدريجياً انطلاقاً منها، ليس فيها هي ذاتها، بل نتيجة للتشابك مع أبحاث أخرى ومع مسارات تاريخية أخرى، أسلوبٌ جديد مبدئياً للتساؤل الفلسفي ومنهج جديد للعمل الفلسفي.

إن تحليلات المشكل في هذه الفقرة(*) تطرح صعوبات بالغة، وبفعل الطرق التي تخالف جداً ما هو معتاد منذ القديم في الفلسفة والعلم والتي لا يمكن أن نتنبأ بالإمكانيات التي ستفتحها في ذروتها [364] ستظهر للقارئ في البداية كما لو كانت استطرادات تخل بوحدة أسلوب البحث وقليلة الأهمية. وهنا علي أن أسأل القارئ شيئاً من الصبر المتحمل. سيفهم انطلاقاً من الأخير (ex post) أنه ليس هناك في هذا النص أي تفصيل يمكن الاستغناء عنه في مسار هذا النص وفي مهمته كونه ارتقاء إلى الفنومينولوجيا الترنسندنتالية. إلى المعنى الكلي للفنومينولوجيا الترنسندنتالية ينتمي التداخل بين البحث التاريخي والبحث النسقي الذي يحفز البحث التاريخي عليه، وهو مركب مسبقاً في انعكاسية من نوع خاص لا يمكن أن يتحرك فيها إلا التمعن الذاتي للفيلسوف الذي يوجد في وضعية لا تمكنه من أن يفترض أي فلسفة معطاة مسبقاً، سواء كانت فلسفته أو فلسفة غيره، لأنه يجب أن تصبح إمكانية فلسفة عموماً بصفتها الفلسفة الواحدة والوحيدة مشكلاً بالنسبة له.

(*) يقصد الفقرة 9 من هذا الكتاب.

الضميمة III، (§ 9 أ)[1]

[365]

يفرض علينا الاهتمام الذي يحركنا في هذا النص أن نقْدِم في البداية على تأملات لم تكن بالتأكيد تخطر على بال غاليليه. لا ينبغي أن نوجه نظرنا فقط نحو الهندسة التقليدية الجاهزة ونحو كيفية الوجود التي كان يحملها معناها في ذهن غاليلي، في ذهنه هو كما في ذهن كل المتأخرين الذين توارثوا الحكمة الهندسية القديمة، سواء أكانوا يشتغلون في إطار الهندسة الخالصة أو يستعملون الهندسة في تطبيقات عملية. ينبغي فوق ذلك أيضاً، بل وقبل كل شيء، أن نسأل ارتدادياً عن المعنى الأصلي للهندسة التي تم توارثها والتي استمرت صلاحيتها في هذا المعنى بالذات، وفي الوقت نفسه استمر بناؤها، وبقيت في كل أشكالها الجديدة هي «الـ» هندسة. ستقود اعتباراتنا بالضرورة إلى أعمق مشاكل المعنى، مشاكل العلم وتاريخ العلم عموماً، بل وأخيراً إلى مشاكل تاريخ شامل عموماً؛ وهكذا تكتسب مشاكلنا وتأويلاتنا المتعلقة بالهندسة

(1) نشر إ. فينك (E. Fink) هذا النص سنة 1939 تحت عنوان «السؤال عن أصل الهندسة كمشكل قصدي تاريخي» (المؤلف). Eugene Fink, «Die Frage nach dem ursprung der Geometrie als intentional historisches problem,» *Revue internationale*, no. 2 (15 Janvier 1939), pp. 203-225.

الغاليلية دلالة نموذجية.

يجب أن ننبه سلفاً <إلى> ما يلي: في مسار تأملاتنا التاريخية حول الفلسفة الحديثة يلمع هنا لأول مرة مع غاليليه، بفضل كشف المشاكل العميقة لأصل معنى الهندسة ولأصل معنى فيزيائه الجديدة الذي يتأسس عليه(*)، ضوء يوضح مشروعنا كله: أقصد محاولة إجراء تمعنات ذاتية حول وضعيتنا الفلسفية الحاضرة الخاصة في شكل تأملات تاريخية، وذلك على أمل أن نتمكن بذلك أخيراً من امتلاك معنى الفلسفة ومنهجها وبدايتها، أقصد الفلسفة **الواحدة** التي تريد حياتُنا، ويجب أن تكرس ذاتها لها. إن أبحاثنا هي بالذات، كما سيتبين هنا في البداية على ضوء مثال، تاريخية بمعنى غير معتاد، أي في اتجاه تيمائي يفتح مشاكل عميقة غريبة تماماً عن علم التاريخ المعتاد، مشاكل هي أيضاً من دون شك تاريخية حسب كيفيتها. لا يمكن بالطبع في البدايات أن نرى مسبقاً إلى أين تقود المتابعة المتواصلة لهذه المشاكل العميقة.

إن السؤال عن أصل الهندسة (توخياً للإيجاز نجمع هنا تحت هذا الاسم كل العلوم التي تهتم بالأشكال التي لها وجود رياضي في المكانية ـ الزمانية الخالصة) ليس سؤالاً فيلولوجياً ـ تاريخياً، أي ليس [366] استطلاعاً للهندسيين الأوائل الذين صاغوا بالفعل قضايا وبراهين ونظريات هندسية، أو للقضايا المحددة التي اكتشفوها وما شابه ذلك. إننا نهتم بدل ذلك بأن نسأل ارتدادياً عن المعنى الأكثر أصلية الذي فيه نشأت الهندسة ذات يوم، <و> بقيت منذ ذاك حاضرة كونها تقليداً لآلاف السنين، ولا زالت حاضرة بالنسبة لنا في عمل مستمر

(*) إن أصل معنى الفيزياء يتأسس كما أبرزت تحليلات الفقرة 9 من المؤلف على أصل معنى الهندسة.

حي[2]؛ نسأل عن ذلك المعنى الذي دخلت فيه لأول مرة إلى التاريخ ـ أي الذي يجب أن تكون قد دخلت فيه، رغم أننا لا نعرف شيئاً عن مبدعيها الأوائل، بل ولا نسأل عنهم أيضاً. انطلاقاً مما نعرفه، من هندستنا أو من صورها القديمة التقليدية (مثل الهندسة الأقليدية)، يطرح سؤالاً ارتدادياً عن بداياتها الأصلية الغائصة في الأعماق كما ينبغي أن تكون بالضرورة من حيث هي «مدشِّنة». لا مفر من أن يبقى هذا السؤال الارتدادي في مستوى العموميات، لكنها، كما سيتبين بعد قليل، عموميات قابلة لتأويل مستفيض مع إمكانيات مرسومة مسبقاً لبلوغ أسئلة خاصة وكذلك معلومات بديهية تجيب عنها. إن الهندسة الجاهزة، إن صح التعبير، التي ينطلق منها السؤال الارتدادي هي تقليد. يتحرك وجودنا البشري في عدد لا يحصى من التقاليد. العالم الثقافي بأكمله يكون في كل أشكاله حاضراً هنا انطلاقاً من التقليد. هذه الأشكال لم تنشأ سببياً فقط، إننا نعرف دائما سلفا أن التقليد هو بالضبط تقليد، نشأ في مجالنا البشري انطلاقاً من فاعلية بشرية، أي روحياً ـ حتى وإن كنا على العموم لا نعرف أو لا نكاد نعرف شيئاً عن المصدر المحدد وعن الحياة الروحية المنجِزة هنا واقعياً. ومع ذلك تكمن دائماً وماهوياً في هذا الجهل معرفة ضمنية، أي أيضاً يتعين بسطها، معرفة متسمة ببداهة لا يرقى إليها الشك. تبتدئ هذه المعرفة باعتقادات تلقائية سطحية مثل أن كل ما هو تقليدي نشأ عن إنجاز بشري، أنه تبعاً لذلك وجد في الماضي بشرٌ وبشريات، أن المبتكرين الأوائل من بينهم صاغوا الجديدَ انطلاقاً من مواد أولية خام ومصوغة سلفاً روحياً. لكن السطحي سيقودنا إلى الأعماق. يمكن في هذه العمومية أن نسائل

(2) كما كانت أيضاً بالنسبة لغاليليه ولكل العصور اللاحقة منذ عصر النهضة في عمل مستمر حي متواصل، لكن في الوقت نفسه كونه تقليداً (المؤلف).

التقليد بكيفية متواصلة، وإذا تمسكنا بكيفية منسجمة بهذا الاتجاه في السؤال فستنفتح لنا لانهائية من الأسئلة تقود بكيفية منطقية إلى أجوبة محددة. إن صورة عموميتها، بل وكما نرى، صلاحيتها العامة اللامشروطة، تسمح طبعاً بتطبيقها على حالات جزئية محددة فردياً، لكن على أن لا نحدد في الفردي إلا ما يمكن إدراكه من خلال إدراجه تحت العام.

نبتدئ إذن بالنسبة للهندسة بالاعتقادات التلقائية الأولى التي تخطر بالذهن والتي سبق أن عبرنا عنها أعلاه للتلميح إلى معنى سؤالنا الارتدادي. نفهم هندستنا التي تقوم أمامنا انطلاقاً من التقليد (تعلمناها نحن، وتعلمها أيضاً معلمونا) كونها مكسباً عاماً لإنجازات [367] روحية تم توسيعه بمكاسب جديدة بفضل مواصلة العمل في أفعال روحية جديدة. لدينا معرفة عن أشكالها التقليدية الأسبق التي نشأت انطلاقاً منها، لكن مع كل شكل تتكرر الإحالة إلى الشكل الأسبق - واضح أن الهندسة يجب أن تكون قد نشأت عن اكتساب **أول**، عن فاعليات خلاقة أولى. إننا نفهم كيفية وجودها الثابتة: لا يتعلق الأمر فقط بحركة للتقدم من مكاسب إلى مكاسب، بل بتأليف متواصل تستمر فيه صلاحية كل المكاسب وتشكل فيه هذه المكاسب كلية، بحيث يكون المكسب الكلي في كل حاضر مقدمة كلية، إذا جاز التعبير، لمكاسب الدرجة الجديدة. توجد الهندسة بالضرورة في هذه الحركية ومع أفق للمستقبل الهندسي من هذا الأسلوب بالذات؛ هكذا ترتبط صلاحيتها عند كل هندسي مع الوعي (في معرفته المستمرة، الضمنية) بأنها توجد في حركة تقدم وبأنها مسلسل للمعرفة ينبني داخل هذا الأفق. الشيء نفسه يصح بالنسبة لكل علم. كما يصح بالنسبة لكل علم أنه مرتبط بسلسلة مفتوحة من أجيال الباحثين الذين يعملون مع بعضهم ومن أجل بعضهم - سواء أكانوا

معروفين أو مجهولين ـ بصفتهم الذاتيةَ المنجِزةَ للعلم الحي بأكمله. يجب أن يكون للعلم، وبالخصوص للهندسة، على أساس معنى وجودها هذا بدء تاريخي، وأن يكون لهذا المعنى ذاته أصل في إنجاز ما: في البداية كونه مشروعاً ثم في تنفيذه بنجاح.

واضح أن الأمر هنا مماثل لما هو عليه في كل ابتكار. كل إنجاز روحي خرج إلى الوجود على أساس مشروع أول يكون في المرة الأولى حاضراً في بداهة نجاحه الفعلي. لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن وجود الرياضيات يتخذ شكل حركة مستمرة حية تنتقل من مكاسب تؤخذ مقدمات إلى مكاسب جديدة يندمج في معنى وجودها معنى وجود المقدمات (وهكذا دائماً باستمرار)، فإنه من الواضح أن المعنى الكلي للهندسة (كونه علماً متطوراً وكما هو الأمر في كل علم) لم يمكن أن يكون منذ البداية حاضراً كونه مشروعاً ثم أن يكون بعد ذلك حاضراً في حركة تحققه. لقد سبقه بالضرورة، كونه درجة تمهيدية، تكوينٌ للمعنى أكثر بدائية، وذلك دون شك بحيث إنه ظهر في المرة الأولى في بداهة تحققه بكيفية ناجحة. لكن هذه الكيفية في التعبير تحتوي في الحقيقة حشواً. البداهة لا تعني سوى إدراك كائن مع الوعي بحضوره الأصلي هو ذاته هنا. التحقيق الناجح لمشروع هو بالنسبة للذات الفاعلة بداهة يكون فيها ما تحقق حاضراً أصلياً هو ذاته.

لكن هنا تواجهنا أسئلة عدة. هذا المشروع يجري مع تحقيقه الناجح بكيفية محضة في ذات المبتكر، كما أن المعنى الحاضر أصلياً مع كامل مضمونه يوجد أيضاً بعد ذلك في مجاله الروحي فقط، إن جاز التعبير. لكن الوجود الهندسي ليس نفسياً، ليس وجوداً لما هو شخصي داخل الدائرة الشخصية للوعي، إنه وجود لما هو حاضر موضوعياً بالنسبة لكل شخص (بالنسبة للهندسي ولمن يفهم الهندسة

بالفعل أو بالإمكان). بل إننا متأكدون من أن الهندسة تتوفر، انطلاقاً
[368] من تدشينها، على وجود فوق ـ زمني فريد من نوعه في متناول كل الناس، في البداية في متناول الرياضيين الفعليين والممكنين المنتمين لكل الشعوب وكل العصور، وذلك في كل أشكالها الخاصة. وكل الأشكال الجديدة التي ينتجها أي شخص كان على أساس الأشكال المعطاة مسبقاً تكتسب مباشرة نفس الموضوعية. يتعلق الأمر كما نلاحظ بموضوعية «مثالية». إنها تميز صنفاً بكامله من المنتجات الروحية للعالم الثقافي الذي تنتمي له كلُّ التشكيلات العلمية والعلومُ ذاتها، لكن أيضاً على سبيل المثال تشكيلات الأدب الجميل[3]. إن منتجات هذا الصنف لا يمكن تكرارها مثل الأدوات (المطرقة، الملقط) أو مثل منتجات المعمار وما شابهها في نسخ عديدة متماثلة. إن نظرية فيتاغوراس والهندسة كلها لا توجد إلا مرة واحدة، حتى وإن عبرنا عنها عدة مرات ومهما كانت اللغة التي تم بواسطتها التعبير عنها. إنها هي ذاتها تماماً في «اللغة الأصلية» لأقليدس وفي كل «الترجمات»؛ كما أنها تبقى هي ذاتها في كل لغة مهما تعدد التعبير عنها حسياً، من النطق والكتابة الأصليين إلى التعبيرات الشفوية أو التدوينات الكتابية وغيرها التي تفوق العد. إن التعبيرات الحسية لها في العالم فردية مكانية ـ زمانية مثل كل العمليات الجسمية وبالنتيجة كل ما يتجسم في الأجسام من حيث هو كذلك؛ لكن هذا لا يصح

---

(3) لكن المفهوم الأوسع للأدب يشملها جميعاً، بمعنى أنه ينتمي لوجودها الموضوعي أن يتم التعبير عنها لغوياً، وأن يكون من الممكن التعبير عنها لغوياً دائماً من جديد، وبعبارة أوضح إنها لا تتوفر على موضوعية، وعلى وجود بالنسبة لكل شخص، إلا دلالة، ومعنى للكلام، ويصح ذلك بالنسبة للعلوم الموضوعية بصورة خاصة، بحيث إن الفرق بين اللغة الأصلية للمنتوج وترجمته إلى لغات أجنبية لا يلغي إمكانية بلوغه بكيفية متطابقة، بل فقط يجعل هذه الإمكانية غير أصلية وغير مباشرة (المؤلف).

بالنسبة للشكل الروحي ذاته الذي يسمى هنا «موضوعاً مثالياً». ورغم ذلك فهو يتمتع بكيفية ما بوجود موضوعي في العالم، لكن فقط بفضل هذه التكرارات التي تحمل طبقتين، وبالنتيجة بفضل ما يجسمه حسياً. ذلك أن اللغة ذاتها، في كل أشكالها النوعية من كلمات وجمل وأحاديث، مبنية، كما يمكن رؤية ذلك بسهولة من زاوية النظر النحوية، انطلاقاً من موضوعات مثالية؛ فكلمة «أسد (Löwe)» مثلاً لا توجد في اللغة الألمانية إلا مرة واحدة، إنها متطابقة في التعبيرات التي لا عد لها لأشخاص مهما كان عددهم. لكن مثاليات الكلمات والقضايا والنظريات الهندسية ليست ـ إذا نظرنا إليها كونها تشكيلات لغوية محضة ـ هي المثاليات التي يتم التعبير عنها في الهندسة والتي تتوفر على صلاحية بصفتها حقائق ـ الموضوعات والعلاقات الهندسية المثالية وغيرها. عندما يقال شيء ما يتميز دائماً الموضوع التيمائي الذي ينصب عليه القول (معناه) عن القول الذي لا يكون ولا يمكن أن يكون أبداً هو ذاته خلال إنجازه تيمة. وهنا تكون التيمة هي بالذات الموضوعات المثالية، وهي مخالفة تماماً لتلك التي تندرج تحت مفهوم اللغة. يتعلق مشكلنا بالذات بالموضوعات المثالية التيمائية في الهندسة: كيف تكتسب المثالية الهندسية (وكذلك مثالية [369] كل العلوم) انطلاقاً من مصدرها الشخصي الداخلي الأصلي، حيث تكون تشكيلة في مجال وعي النفس الأولى التي ابتكرتها، طابعَ موضوعيتها المثالية؟ يبدو لنا مسبقاً أن ذلك يتم بواسطة اللغة التي تنال فيها، إن صح التعبير، جسدها اللغوي؛ لكن كيف يجعل التجسيد اللغوي من التشكيلة الذاتية التي لها طابع داخلي محض تشكيلةً **موضوعيةً** تكون مثلاً مفهوماً هندسياً أو علاقة هندسية حاضرة ومفهومة بالفعل بالنسبة لكل شخص وصالحة الآن وفي كل المستقبل في معناها الهندسي المثالي بمجرد التعبير عنها لغوياً كونها قولاً هندسي أو قضية هندسية؟

لن نخوض طبعاً في المشكل الذي يعلن أيضاً عن نفسه هنا والمتعلق بأصل اللغة في وجودها المثالي والمؤسَّس في العالم الواقعي من خلال التعبير والتدوين، لكن يجب هنا أن نقول بضع كلمات عن علاقة اللغة كونها وظيفة للإنسان في إنسانيته بالعالم كونه أفقاً للوجود الإنساني.

عندما نعيش يقظين في العالم نكون دائماً، سواء انتبهنا إلى ذلك أم لا، واعين بالعالم، واعين به كونه أفقاً لحياتنا، وكونه أفقاً «لأشياء» (لموضوعات واقعية)، لاهتماماتنا وأنشطتنا الفعلية والممكنة. يكون أفق البشر المتواجدين معنا دائماً متميزاً داخل أفق العالم، سواء كانوا حاضرين أم لا. إننا نكون واعين بالأفق المفتوح للبشرية المتواجدة معنا قبل أن نوجه انتباهنا إليه، ونكون واعين به في نواته الضيقة التي تضم الناس القريبين منا والذين نعرفهم عموماً. يصاحب ذلك وعي بالناس المنتمين لأفقنا الخارجي كل مرة «كوننا آخرين»، أعيهم «أنا» كل مرة كونهم آخرين «لي» يمكن أن أدخل معهم في علاقة استشعار فعلية أو ممكنة، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، في تفاهم متبادل، وعلى أساس هذه العلاقة في تواصل وفي أشكال جماعية خاصة ما، ثم بعد ذلك أكوِّن معرفة اعتيادية عن هذا الاجتماع معهم. كل إنسان، وعلى هذا النحو يفهم مني ومن كل شخص، يتوفر مثلي أنا على بشريته المتواجدة معه، وعلى البشرية عموماً التي يعتبر ذاته دائماً منتمياً إليها والتي يعرف أنه يعيش فيها.

تنتمي اللغة العامة إلى أفق البشرية هذا بالذات. يتم الوعي بالبشرية مسبقاً كونه جماعة لغوية مباشرة وغير مباشرة. جلي أن أفق الإنسانية لا يمكن أن يكون مفتوحاً دون نهاية، كما هو دائماً بالنسبة للإنسان، إلا بفضل اللغة وتدويناتها البعيدة المدى كونها تبليغات

(Mitteilungen) ممكنة. تعطى الأفضلية بكيفية واعية للبشرية العادية الناضجة (مع إبعاد عالم غير الأسوياء والأطفال) كونها أفقاً للبشرية وكونها جماعة لغوية. بهذا المعنى تكون البشريةُ عند كل إنسان تمثل بالنسبة له أفق ـ النحن المنتمي له جماعةً للقدرة المتبادلة على التعبير بكيفية مفهومة تماماً في العادة، وفي هذه الجماعة يستطيع كل شخص أن يتحدث أيضاً عن كل ما هو حاضر في العالم المحيط لبشريته بصفته كائناً موضوعياً. كل شيء له اسمه أو يمكن تسميته [370] بالمعنى الأوسع، أي يمكن التعبير عنه لغوياً. العالم الموضوعي هو مسبقاً عالم للجميع، العالم الذي يتوفر عليه «كل شخص» كونه أفقاً، والذي يفترض وجودُه الموضوعي البشرَ كونهم بشراً للغتهم العامة. واللغة من جهتها وظيفة وقدرة تمارَس في ارتباط تعالقي بالعالم، بكلية الموضوعات من حيث يمكن التعبير عنها لغوياً في وجودها وكيفية وجودها. وهكذا فهناك تشابك وثيق بين البشر كونهم بشراً، البشرية المتواجدة، العالم ـ العالم الذي يتحدث عنه ويمكن أن يتحدث عنه البشر الذي نتحدث ويمكن أن نتحدث عنه نحن ـ من جهة واللغة من جهة أخرى، وهناك دائماً مسبقاً يقين بوحدة علاقتهما الوثيقة، وإن كان ذلك في العادة ضمنيا فقط، أي أفقياً.

إذا افترضنا ذلك، فإن مدشّن الهندسة يستطيع هو أيضاً أن يعبر بالطبع عن تشكيلته الداخلية. لكن السؤال يتكرر: كيف تصبح بذلك هذه التشكيلةُ في «مثاليتها» موضوعيةً؟ إن النفسي الذي يمكن تفهمه وتبليغه هو، بصفته نفسيَّ هذا الإنسان، موضوعيٌّ من تلقاء ذاته، تماماً مثلما أن هذا الإنسان هو نفسه كونه إنساناً عينياً يمكن أن يجربه كل شخص، وأن يسميه كشيء واقعي في عالم الأشياء عموماً. يمكن أن نتفاهم حول ذلك النفسي، أن نصدر عنه انطلاقاً من التجربة المشتركة قضايا مشتركة مؤكدة. . .إلخ، لكن كيف تكتسب التشكيلة

التي بنيت داخلياً في النفس وجوداً خاصاً مشتركاً بين الذوات كونها موضوعاً مثالياً، ليس - من حيث هو بالذات موضوع «هندسي» - شيئاً واقعياً نفسياً، رغم أنه نشأ نفسياً؟ لنتدبر الأمر. إن الحضور الأصلي للشيء ذاته في فعلية إنتاجه الأول، أي في «البداهة» الأصلية، لا يسفر أبداً عن مكسب ثابت يمكن أن يتوفر على وجود موضوعي. إن البداهة الحية تزول، وذلك طبعا بحيث إن الفعالية تتحول بعد حين إلى وعي انفعالي يشحب في انسياب بما كان حاضراً منذ لحظة. وأخيراً يختفي هذا الاحتفاظ (die Retention)، لكن هذا المضي «المختفي» والماضي لا يتحول بالنسبة للذات المعنية إلى لاشيء، بل يمكن إيقاظه من جديد(*). تنتمي إلى انفعالية ما تم إيقاظه في البداية بكيفية غامضة، وما يمكن أن يظهر في وضوح أكبر فأكبر فعالية ممكنة لإعادة التذكر (Wiedererinnerung) التي نعيش فيها المعيش الماضي كله بكيفية جديدة تقريباً وبفعالية. وهكذا، إذا كان ما يتجدد (المتذكَّر من جديد) هو الإنتاج البداهي أصلياً كونه تحقيقاً محض لقصده، فإن إعادة التذكر الفعال للماضي تصاحبها بالضرورة فعاليةٌ لإنتاج فعلي، وخلال ذلك تنشأ في «تطابق» أصلي بداهةُ الهوية: إن ما تحقق الآن أصلياً هو ذاته ما كان بداهياً من قبلُ في الماضي. مع هذا يتم أيضاً تأسيس مُكْنة تكرار التشكيلة في بداهة هويتها (هوية التطابق) متى شئنا في سلسلة من التكرارات. لكن حتى بذلك لا نكون قد تخطينا الذات ومُكناتها البديهية الذاتية، وبالنتيجة لا نكون قد توصلنا بعدُ إلى «موضوعية».
[371] إلا أن هذه تنشأ - في درجة تمهيدية - بكيفية مفهومة عندما نأخذ

(*) الاحتفاظ (Retention) (أي التذكر الأولي) الذي يتم بكيفية غير تيمائية هو شرط إعادة التذكر (Wiedererinnerung)، أي الاستدعاء الصريح لمعيش ماض اختفى من تيار لوعي. بصدد كيفيات الوعي بالماضي انظر الهامش (*) ص 252.

بعين الاعتبار وظيفة الاستشعار والبشرية المتواجدة كونها جماعة للاستشعار وكونها جماعة لغوية. في علاقة الفهم اللغوي المتبادل يصبح من الممكن أن يتفهم الآخرون **بكيفية فعالة** الإنتاج الأصلي لذات ما. في هذا التفهم الكامل لما أنتجه الآخر تحدث بكيفية ضرورية أيضاً، كما هو الأمر في إعادة التذكر، مشاركة خاصة حاضرة في إنجاز الفعالية المستحضَرة، لكن في الوقت نفسه يحدث أيضاً الوعي البداهي بتطابق التشكيلة الروحية في إنتاجات المتلقي والمرسل، ثم بكيفية متبادلة أيضاً. يمكن أن تنتقل الإنتاجات بكيفية متماثلة من أشخاص إلى أشخاص متعايشين معهم، وفي تسلسل فهم هذه التكرارات يأتي البداهي على أنه هو ذاته إلى وعي الآخر. في وحدة الجماعة التواصلية التي تضم عدداً من الأشخاص يتم الوعي بالتشكيلة المنتَجة مرات عديدة، لا كونه تشكيلة متماثلة، بل كونه تشكيلة واحدة مشتركة لدى الجميع.

هنا يجب أن نأخذ أيضاً بعين الاعتبار أن هذا النقل الفعلي لما تم إنتاجه بكيفية أصلية في شخصٍ واحدٍ إلى الآخر الذي أعاد إنتاجه بكيفية أصلية لا يبني بعد موضوعية التشكيلة المثالِية بصفة كاملة. لا زال ينقصنا **الوجود الثابت** «للموضوعات المثالية» حتى خلال الأوقات التي لا يكون فيها المبتكر ورفاقه يعيشون تلك العلاقة بكيفية يقظة أو عندما لا يبقون على قيد الحياة. لا زالت التشكيلة تفتقر إلى الوجود الدائم حتى عندما لا يحققها أي أحد في بداهة.

تكمن الوظيفة المهمة للتعبير اللغوي بالكتابة والتدوين في أنه يتيح التواصل دون خطاب شخصي مباشر أو غير مباشر، بحيث يصبح التبليغ تبليغاً افتراضياً (virtuell)، إن جاز التعبير. بفضل ذلك يرتفع أيضاً اجتماع البشرية إلى درجة جديدة. يمكن ببساطة أن نجرب حسياً علامات الكتابة إذا نظرنا إليها من الجانب الجسمي المحض، وهي تتوفر على الإمكانية الدائمة لأن تجرَّب باشتراك بين

الذوات. لكن كونها علامات لغوية توقظ، مثل الأصوات اللغوية، دلالاتها المألوفة. يرتبط الإيقاظ بالانفعالية، أي الدلالة التي يتم إيقاظها هي إذن معطاة انفعالياً، مثلما أن كل فعالية أخرى أصبحت غائصة في الظلام تظهر في البداية، عندما يتم إيقاظها عن طريق التداعي، **بكيفية انفعالية**، كونها ذكرى واضحة بدرجة كبيرة أو صغيرة. كما هو الأمر في الحال الأخيرة، فإنه يجب أيضاً في الانفعالية التي يتعلق بها الأمر أن نحول ارتدادياً[4]، إذا جاز التعبير، ما تم إيقاظه انفعالياً إلى الفعالية الموازية: إنها مُكنة إعادة التنشيط[*] المميزة أصلياً لكل إنسان كونه كائناً يتكلم. هكذا يتحقق إذن بفضل الكتابة تحول في الكيفية الأصلية لوجود تشكيلة المعنى، وفي مجال الهندسة لبداهة التشكيلة الهندسية التي تم التعبير عنها. إنها تترسب، [372] إذا جاز التعبير. لكن القارئ يمكن أن يجعلها بداهية من جديد، وأن يعيد تنشيط البداهة[5].

إن الفهم الانفعالي للتعبير يختلف عن إعادة تنشيط معناه وجعله بالنتيجة حاضراً في بداهة. لكن هناك أيضاً إمكانيات لكيفية من الفعالية، لتفكير يجري في انفعاليات محضة تؤخذ بكيفية تقبلية ولا يشتغل إلا بدلالات مفهومة ومتبناة انفعالياً دون أي بداهة مرتبطة بفعالية أصلية. الانفعالية عموماً هي مملكة الارتباطات والاندماجات التي تتم عن طريق التداعي والتي يكون فيها كل معنى ناشئ بمثابة

---

(4) يتعلق الأمر بتحويل يعي ذاته كونه شكلاً بعدياً (المؤلف).

(*) إعادة التنشيط (Reaktivierung): تتم إعادة تنشيط بداهة ما عن طريق إعادة إنجاز فعل الوعي المؤسِّس لها، هكذا يصبح مضمونها من جديد معطى بكيفية أصلية، في صورة «هو ذاته».

(5) لكن ذلك الذي ليس ضرورياً، وليس واقعياً، هو الحال العادية. حتى من دون ذلك يمكن أن يفهم، أن يتبنى «دون صعوبات» ما تم فهمه باعتباره صالحاً دون فعالية خاصة. إنه يتصرف إذن بكيفية انفعالية ـ تقبلية محضة (المؤلف).

تجميع انفعالي. بذلك ينشأ غالباً معنى ممكن موحد ظاهرياً، أي يتعين جعله بداهياً عن طريق مُكنة إعادة تنشيطه، في حين أن محاولة إعادة التنشيط الفعلي لا يمكن أن تعيد تنشيط إلا الأطراف الفردية للعلاقة، أما القصد نحو توحيدها في كلية فإنه لا يتحقق، بل يتبدد، أي يدمِّر في الوعي الأصلي بالبطلان صلاحيةَ الوجود.

من السهل أن نلاحظ في الحياة البشرية عموماً، وفي البداية في كل حياة فردية من الطفولة إلى النضج، أن الحياة الحدسية أصلياً التي تنشئ تشكيلاتها البداهية بكيفية أصلية في فعاليات على أساس التجربة الحسية، تسقط بسرعة كبيرة وبمقدار متزايد ضحية **تغرير اللغة**. إنها تَؤول في مساحات كبيرة وتكبر باستمرار إلى كلام وقراءة تهيمن عليهما التداعيات بكيفية محضة، وبعد ذلك غالباً ما تكذِّب التجربة اللاحقة الصلاحيات التي اكتسبتها الحياة بهذه الكيفية.

وهنا سيقال بأننا في المجال العلمي الذي يهمنا الآن، مجال التفكير الذي يرمي بلوغ الحقيقة وتجنب الخطأ، سنحرص بالطبع منذ البدء حرصاً شديداً على أن نوصد الباب في وجه اللعب الحر بالتكوينات القائمة على التداعي. هذه تشكل خطراً دائماً، نظراً إلى أن المنتجات الروحية تترسب حتماً في صورة مكتسبات لغوية ثابتة لا يمكن في البداية أن يقبلها آخرون كيفما كانوا، وأن يتبنوها من جديد إلا بكيفية انفعالية. إن مواجهة هذا الخطر لا تتم بأن يقتنع المرء بعدياً فقط بالإمكانية الفعلية لإعادة التنشيط، بل بأن يؤمِّن مسبقاً بعد التدشين البداهي القدرةَ على إعادة تنشيطه، وأن يحافظ عليها على الدوام. وهذا يتم عن طريق العناية بوضوح التعبير اللغوي، وبتأمين النتائج التي يتعين التعبير عنها بوضوح من خلال نحت جد حريص للكلمات والجمل ومركبات الجمل التي يتعلق بها الأمر؛ وهذا يصح بالنسبة لكل فرد، ليس فقط بالنسبة للمبتكر الجديد، بل لكل عالم

كونه عضواً في الجماعة العلمية، بعد أن يتقبل ما ينبغي تقبله من الآخرين. وهذا ينتمي لخصوصية التقليد العلمي داخل الجماعة [373] المعنية للعلماء كونه جماعة للمعرفة تعيش في وحدة المسؤولية المشتركة. تقتضي ماهية العلم ادعاء خُدَّامه الدائم أو يقينهم الشخصي من أن كل ما يعبرون عنه كقول علمي يقال «بكيفية نهائية»، من أنه «مؤكد»، قابل للتكرار دائماً بصورة متطابقة، قابل للاستعمال في بداهة ولغايات أخرى نظرية وعملية - بصفته قابلاً دون شك لإعادة التنشيط مع تطابق معناه الحق[6].

غير أنه لا زال أمامنا أمران مهمان. أولاً: لم نأخذ بعدُ بعين الاعتبار أن التفكير العلمي يكتسب على أساس النتائج التي سبق اكتسابها نتائج جديدة تؤسس بدورها نتائج جديدة وهكذا - في نمو موحد يتم معه توارث المعنى.

ما أمر ادعاء هذه القابلية لإعادة التنشيط والقدرة عليها أخيراً أمام النمو الهائل لعلم مثل الهندسة؟ إذا كان كل باحث يعمل في موضعه من البناء، فما أمر فترات الانقطاع عن المهنة وفترات النوم التي لا يمكن إغفالها؟ هل يجب عليه عند مواصلة العمل بكيفية فعلية أن يقطع كل السلسلة الهائلة من التأسيسات إلى المقدمات الأولى وأن يعيد تنشيط الكل فعلياً؟ واضح أن ذلك يجعل علماً مثل هندستنا الحديثة غير ممكن أبداً. ومع ذلك يكمن في ماهية نتائج كل

---

(6) يتعلق الأمر في البداية طبعاً باتجاه راسخ للإرادة، يؤسسه العالِم في ذاته، نحو المُكنة الأكيدة لإعادة التنشيط. عندما يكون الهدف الذي تسعى إليه قابلية التنشيط ليس قابلاً للتحقيق إلا بكيفية نسبية، فإن الادعاء الذي ينحدر من وعي القدرة على الاكتساب يكون أيضاً مطبوعاً بالنسبية التي تكون ملحوظة ودائمة. إن معرفة الحقيقة الموضوعية الراسخة مطلقاً هي في الأخير فكرة لامتناهية (المؤلف).

درجة أن المعنى المثالي لوجودها ليس متأخراً واقعياً فقط، بل إنه عندما يتأسس معنى على معنى يسلم المعنى السابق شيئاً من صلاحيته إلى المعنى المتأخر، بل إنه يندمج فيه بكيفية ما؛ وهكذا لا يتوفر أي عضو من البناء على استقلال داخل البناء الروحي، وبالنتيجة لا يمكن إعادة تنشيط أي عضو بكيفية مباشرة.

وهذا يصح على الخصوص في العلوم التي تشكل دائرتَها التيمائية، مثل الهندسة، والمنتجات المثالية، والمثاليات التي يتم انطلاقاً منها دائماً من جديد إنتاج مثاليات من درجة أعلى. والأمر مخالف لذلك تماماً في العلوم التي تسمى وصفية حيث يبقى الاهتمام النظري تصنيفاً ووصفاً قائماً في الحدسية الحسية التي تمثل هنا البداهة. وهنا يمكن على الأقل بكيفية عامة تحويل كل قضية بمفردها إلى بداهة.

كيف يكون في مقابل ذلك علم مثل الهندسة ممكناً؟ كيف يمكن لها كبناء نسقي متدرج من المثاليات ينمو باستمرار دون نهاية أن تحافظ على معناها الأصلي في قابلية حية لإعادة التنشيط إذا كان يجب على تفكيرها العارف أن ينتج الجديد دون أن يتمكن من إعادة [374] تنشيط الدرجات المعرفية السابقة إلى حد الدرجة الدنيا؟ حتى لو أمكن أن ينجح ذلك في وضعية أكثر بدائية للهندسة، فإن طاقة العالم يجب أن تكون قد أُنهِكت جداً في المجهود الذي يجعل الدرجات السابقة بداهية، ولذلك يجب أن تفشل في تحقيق إنتاجية أعلى.

يجب أن نأخذ هنا بعين الاعتبار الفعالية «المنطقية» الفريدة المرتبطة نوعياً باللغة وكذلك التشكيلات المعرفية المثالية التي تنشأ نوعياً فيها. تنتمي ماهوياً إلى كل تشكيلة لغوية تظهر في فهم انفعالي محض فعاليةٌ خاصة يدل عليها لفظ التبيين (Verdeutlichung) على أفضل وجه. إن الجملة التي تطفو انفعالياً (مثلاً في التذكر) أو تفهم

انفعالياً عند سماعها يتم في البداية تلقيها في مشاركة انفعالية للأنا وقبولها في صلاحيتها، وهكذا تصبح في هذا الشكل اعتقاداً لنا. أما الفعالية الفريدة والمهمة لتبيين اعتقادنا فإنها تتميز عن هذه الكيفية. إذا كان الاعتقاد في الشكل الأول معنى متقبَّلاً بكيفية إجمالية دون تمييز مكوناته، إذا كان صالحاً بكيفية بسيطة، وبكيفية عينية: إذا كان جملة خبرية صالحة ببساطة، فإنه يتم الآن بسط هذا المعنى العائم غير المتميز بفعالية. لو تأملنا مثلاً أسلوب فهمنا خلال قراءة سطحية للجريدة وتلقِّينا «للمستجدات» ببساطة، للاحظنا أننا نتبنى هنا انفعالياً صلاحية للوجود، وبفضل هذا التبني يصبح مسبقاً ما قرأناه اعتقاداً لنا.

والآن فإن قصدَ البسط والفعاليةَ التي تقوم بتفصيل عناصر المعنى المكونة للمقروء (أو لجملة مهمة منه) واحداً بعد الآخر بشكل خاص عن طريق استخراجها مما تم تقبله انفعالياً بكيفية عائمة وإجمالية ثم بإنجازٍ فعالٍ للصلاحية العامة بكيفية جديدة على أساس الصلاحيات الجزئية هو كما قلنا أمر خاص. إن المعنى الانفعالي أصبح الآن معنى يتكون في إنتاج فعال. وهكذا فإن هذه الفعالية إذن هي بداهة فريدة من نوعها، والتشكيلة الناشئة فيها تكون في كيفية الإنتاجية الأصلية. هذه البداهة تتخذ هي أيضاً طابعاً اجتماعياً. إن الحكم الذي تم بسطه وتبيينه يصبح موضوعاً مثالياً قابلاً للتوارث. هذا الأخير هو وحده ما يقصده المنطق عندما يتحدث عن القضايا أو الأحكام. وبهذا يتميز شمولياً **ميدان المنطق**، وتتميز شمولياً دائرة الوجود التي يتعلق بها المنطق من حيث إنه نظرية صورية للقضية عموماً.

هذه الفعالية تجعل فعالياتٍ أخرى ممكنةً، تكويناتٍ بداهية لأحكام جديدة على أساس الأحكام المتوفرة سلفاً على صلاحية.

هذه هي نوعية التفكير المنطقي وبداهاته المنطقية المحضة. كل ذلك يبقى قائماً عند تغير الأحكام إلى إقرارات حيث إننا، بدل أن نقوم نحن أنفسنا بإصدار القضية أو الحكم، ننخرط بفكرنا في إصدار قضية أو حكم.

نبقى هنا منحصرين في الجمل اللغوية التي تأتي إلينا انفعالياً ونكتفي بتلقيها. يجب بهذا الصدد أن ننتبه أيضاً إلى أن جملاً تعطي ذاتها بكيفية واعية على أنها تحويلات تعيد إنتاج معنى أصلي تم إنتاجه في فاعلية أصلية فعلية، إنها إذن تحيل في ذاتها إلى ذلك [375] النشوء. في دائرة البداهة المنطقية يلعب الاستنباط، الاستدلال في أشكال الاستلزام، دوراً دائماً وأساسياً. من جهة أخرى يجب أيضاً الانتباه للفاعليات التركيبية التي تشتغل بالمثاليات الهندسية التي تم «تبيينها» دون أن تصبح بداهية بكيفية أصلية (لا يجوز خلط البداهة الأصلية مع بداهة «الأوليات»؛ ذلك أن الأوليات هي ذاتها مبدئياً نتاج لتكوين أصلي للمعنى يكون هو ذاته دائماً سلفاً خلفها).

والآن ما أمر إمكانية إعادة التنشيط الكامل والحق في أصلية تامة من خلال الرجوع إلى البداهات الأصلية عندما يتعلق الأمر بالبناءات المعرفية الكبيرة للهندسة وللعلوم المسماة «استنباطية» ـ هكذا تسمى، رغم أنها لا تقوم أبداً بالاستنباط فقط؟ هنا يصح القانون الأساسي في بداهة عامة لامشروطة: إذا كان يجب فعلاً إعادة تنشيط المقدمات إلى بداهتها الأصلية، فإن هذا ينطبق أيضاً على نتائجها البداهية. تبعاً لذلك يظهر أن الأصلية الحقة يجب أن تنتشر انطلاقاً من البداهات الأصلية عبر سلسلة الاستنتاجات المنطقية التي لا زالت طويلة جداً. لكن لو تأملنا التناهي الجلي للقدرة الفردية والجماعية على تحويل السلاسل المنطقية لمئات السنين فعلياً إلى سلاسل أصلية حقة من البداهات في إنجاز موحد، للاحظنا أن

القانون ينطوي على إمثال يتمثل في إلغاء حدود قدرتنا وجعلها بكيفية ما لامتناهية. سنهتم فيما بعد بالبداهة الخاصة لهذه الإمثالات.

هذه هي البداهات الماهوية العامة التي تضيء كلَّ الصيرورة المنهجية للعلوم «الاستنباطية» وبالنتيجة كيفيةَ الوجود المنتمية لماهيتها.

هذه العلوم ليست إرثاً جاهزاً يتخذ صورة قضايا مدونة، بل إنها توجد في تكوين حي للمعنى يتقدم بكيفية خلاقة ويتوفر باستمرار على ما تم تدوينه كونه راسباً لإنتاج سابق، وذلك باستثماره منطقياً. لكن الاستثمار المنطقي لا ينشئ انطلاقاً من قضايا لها دلالات مترسبة سوى قضايا لها بدورها الطابع نفسه. إن كون كل المكاسب الجديدة تعبر عن حقيقة هندسية فعلية هو أمر يقيني قبلياً على افتراض أن أسس البناء الاستنباطي تم إنتاجها وموضعتها في بداهة أصلية، أي أصبحت مكتسباً في متناول الجميع. يجب أن يكون قد أمكن تحقيق استمرارية من شخص لشخص، من أزمنة لأزمنة. واضح أن منهج إنتاج المثاليات الأصلية انطلاقاً من المعطيات قبل ـ العلمية للعالم الثقافي يجب أن يكون قد تم تسجيله وتثبيته في قضايا راسخة قبل وجود الهندسة؛ وواضح بعد ذلك أن القدرة على تحويل هذه القضايا من الفهم اللغوي [376] العائم إلى الوضوح الناجم عن إعادة تنشيط معناها البداهي يجب أن يكون قد تم توارثه، وأن يكون قابلاً دائماً للتوارث.

إنه فقط طالما كان هذا الشرط متحققاً، أو فقط إذا بقي المرء حريصاً تماماً على أن يتحقق هذا الشرط في كل المستقبل، يمكن أن تحافظ الهندسة في تقدم تكويناتها المنطقية كونها علماً استنباطياً على معناها الأصلي الحق. وبعبارة أخرى، إنه في هذه الحال فقط يمكن أن يكون كل هندسي قادراً على أن يتمثل في بداهة غير مباشرة ما تحمله كل قضية، ليس مجرد معنى مترسب (منطقي) للقضية، بل بصفته معنى حقيقتها الفعلي. وكذلك بالنسبة للهندسة كلها.

يقتفي الاستنباط في تقدمه البداهة الصورية المنطقية، لكن من دون تكوين القدرة الفعلية على إعادة تنشيط الفاعليات الأصلية المنغلقة في المفاهيم الأساسية، وبالنتيجة أيضاً ماهية وكيفية موادها الأولى قبل العلمية، ستكون الهندسة تقليداً مفرغاً من المعنى، لا يمكن حتى أن نعرف، إذا ما إذا كانت هذه القدرة غائبة فينا نحن أيضاً، هل تلك المفاهيم تتوفر أو كانت تتوفر على معنى حق يمكن استرجاعه فعلياً.

لكن تلك مع الأسف هي وضعيتنا ووضعية العصر الحديث بأكمله.

إن «الشرط» المذكور أعلاه لم يتم في الواقع تحقيقه أبداً. فمن خلال الدرس الهندسي الأولي وكتبه المدرسية نرى كيف يتحقق فعلياً التوارث الحي لتكوين معنى المفاهيم الأولية؛ إن ما نتعلمه هناك بالفعل هو أن نتعامل مع المفاهيم والقضايا **الجاهزة** بمنهجية صارمة. يحل الإيضاح الحدسي الحسي للمفاهيم باستعمال الأشكال المرسومة محل الإنتاج الفعلي للمثاليات الأصلية. أما ما يتبقى فينجزه النجاح - ليس نجاح البداهة الفعلية التي تتخطى البداهة الخاصة للمنهج المنطقي، بل النجاحات العملية للهندسة التطبيقية، فائدتها العملية الهائلة حتى وإن كانت غير مفهومة. تنضاف لذلك، وهو ما ينبغي أن يتبين فيما بعد في ضوء مناقشة الرياضيات التاريخية، أخطار الحياة العلمية المكرَّسة كلياً للفاعليات المنطقية. تكمن هذه الأخطار في تحويلات للمعنى[7] معينة مستمرة يقود إليها هذا النوع من العلمية.

بإظهار الشروط الماهوية التي ترتكز عليها الإمكانية التاريخية لتوارث أصلي حق لعلوم مثل الهندسة يصبح مفهوماً كيف يمكنها أن

(7) أكيد أنها تفيد المنهج المنطقي، لكنها تبعدنا أكثر فأكثر عن الأصول وتجعلنا غير منتبهين لمشكل الأصل وبالنتيجة للمعنى الأصلي للوجود والحقيقة في كل العلوم (المؤلف).

تتطور بحيوية عبر القرون، وأن تكون مع ذلك غير أصلية. فتوارث القضايا وتوارث المنهج الذي يمَكِّن من التركيب المنطقي لقضايا جديدة دوماً، ولمثاليات جديدة دوماً، يمكن أن يتابع سيره عبر الأزمان من غير انقطاع، ودون أن يتم توارث القدرة على إعادة تنشيط البدايات الأولى، أي المنابع التي يستمد منها كل ما هو لاحق معناه. إن الغائب هو إذن بالذات ما أعطى وكان يجب أن يعطي لكل [377] القضايا والنظريات معنى مستمداً من المنابع الأصلية يمكن دائماً من جديد جعله بداهياً.

القضايا أو تشكيلات القضايا التي لها وحدة نحوية تتوفر طبعاً في كل الظروف ـ مهما كانت كيفية نشوئها واكتسابها للصلاحية، حتى لو كان ذلك بواسطة التداعي فقط ـ على معناها الخاص المنطقي، أي على معنى يمكن جعله بداهياً بواسطة التبيين، وبعد ذلك تعيينه دائماً من جديد بصفته القضية نفسها، إما المنسجمة منطقياً أو المتناقضة منطقياً، حيث إنه في الحال الأخيرة لا يمكن إنجازها في وحدة حكم فعلي. تشكل القضايا المترابطةُ داخل ميدان معين والأنساقُ التي يتعين بلوغها استنباطياً انطلاقاً منها مملكةً لهويات مثالية تتوفر على إمكانيات جد مفهومة لتوارث دائم. لكن هنا تتقدم قضايا، مثل تشكيلات ثقافية أخرى من حيث هي كذلك، كونها تقليداً. إنها تدعي أنها ترسبات لمعنى للحقيقة يمكن جعله بداهياً بكيفية أصلية، في حين أنها في الواقع لا يجب أن تتوفر على معنى من ذلك النوع باعتبار أنها تحريفات نشأت عن طريق التداعي. وهكذا فإن كلَّ العلم الاستنباطي المعطى مسبقاً، النسقَ الكلي للقضايا في وحدة صلاحياتها، هو أيضاً في البداية مجرد ادعاء لا يمكن أن يبرر ذاته تعبيراً عن معنى الحقيقة الذي يدعيه إلا بفضل القدرة الفعلية على إعادة التنشيط.

يمكن أن نفهم انطلاقاً من هذه الوضعية الأساسَ العميقَ للمطلب الذي انتشر في العصر الحديث وانتهى بأن فرض نفسه عموماً، مطلب «تأسيس» للعلوم على ما يسمى «نظرية المعرفة»، بينما لم يتم أبداً الوصول إلى وضوح بصدد ما ينقص بالضبط العلوم المثيرة جداً للعجب[8].

أما فيما يتعلق بكيفية أدق بانقطاع تقليد أصلي حق، أي يتوفر في بدئه الأول الفعلي على البداهة الأصلية، فإنه يمكن أن نُظهر أسباباً ممكنة ومفهومة جداً له. إذ في العمل المشترك الشفوي الأول بين الهندسيين الأوائل لم يكن هناك إحساس، وهذا أمر مفهوم، بالحاجة إلى تثبيت دقيق لأوصاف المادة الأولى الأصلية قبل ـ العلمية وللكيفيات التي نشأت بها المثاليات الهندسية المرتبطة بها ثم القضايا «الأكسيومية» الأولى. وفوق ذلك فإن التكوينات المنطقية العالية لم تكن بعد قد بلغت مدى كبيراً يجعل الرجوع دائماً من جديد إلى معناها الأصلي أمراً غير ممكن. من جهة أخرى: إن الإمكانية التلقائية فعلياً لتطبيق القوانين المستنبطة فيما يتعلق بما نشأ أصلياً تطبيقاً عملياً قادت في الممارسة بسرعة، بكيفية مفهومة، إلى منهج يمارَس بكيفية اعتيادية يستعمل الرياضيات عند الاقتضاء لتحقيق ما هو مفيد. أمكن بالطبع توارث هذا المنهج حتى دون القدرة على البداهة الأصلية. وبذلك أمكن عموماً للرياضيات أن تتطور وهي مفرغة من المعنى في بناء مستمر منطقي دائم، وهذا ما يصح أيضاً [378] بالنسبة لمنهجية استثمارها التقني. إن الفائدة العملية البالغة المدى أصبحت من تلقاء نفسها حافزاً رئيسياً لتشجيع هذه العلوم وتقديرها، وهذا ما يفسر أيضاً أنه لم يتم الانتباه إلى معنى الحقيقة الأصلي

(8) ما الذي قام به هيوم في الحقيقة غير أنه اجتهد في أن يسأل ارتدادياً عن الانطباعات الأصلية للأفكار المتولدة والأفكار العلمية عموماً (المؤلف).

المفقود إلا قليلاً، بل إنه كان يجب أولاً إيقاظ السؤال الارتدادي المناسب من جديد، بل وأكثر من ذلك كان يجب أولاً اكتشاف المعنى الحقيقي لهذا السؤال.

تتوفر نتائجنا المبدئية على عمومية تجعلها تنطبق على كل العلوم المسماة استنباطية، بل إنها تشير إلى مشاكل وأبحاث مشابهة في كل العلوم. إنها كلها تتوفر على حركية لتقاليد مترسبة تشتغل بها دائماً من جديد فاعليةٌ مؤسِّسةٌ للتقليد منتجةً تشكيلات للمعنى جديدة. وهي تمتد باستمرار في هذه الكيفية للوجود عبر الأزمان، لأن كل المكاسب الجديدة تترسب بدورها وتصبح بدورها مواد أولى للعمل. المشاكل والأبحاث الموضحة والبداهات المبدئية هي دائماً **تاريخية**. إننا نوجد في أفق الإنسانية، الإنسانية الواحدة التي نعيش فيها الآن نحن أنفسنا. إننا نعي دائماً هذا الأفق بكيفية حية، وذلك كأفق للزمان متضَّمن في أفق حاضرنا. يوازي ماهوياً الإنسانيةَ الواحدة العالمُ الثقافي الواحد كونها عالماً محيطاً للعيش في كيفية وجوده، هذه الكيفية تكون في كل زمن تاريخي وكل إنسانية تاريخية في وضعية معينة، أي تكون تقليداً. إننا نوجد إذن في الأفق التاريخي حيث يكون كل شيء تاريخياً، مهما كان ما نعرفه بكيفية محددة قليلاً. لكن هذا الأفق له بنيته الماهوية التي يمكن كشفها بفضل المساءلة المنهجية. هذه البنية ترسم مسبقاً الأسئلة الخاصة الممكنة عموماً، ترسم مثلاً للعلوم أسئلتها الارتدادية الخاصة عن أصلها على أساس كيفية وجودها التاريخية. هنا سنعود من جديد إلى المواد الأولى للتكوين الأول للمعنى، وإلى المقدمات الأصلية، إن جاز التعبير، والتي تكمن في العالم الثقافي قبل العلمي. أكيد أن هذا الأخير له هو ذاته بدوره أسئلته المتعلقة بأصله، لكن هذه تبقى في البداية غير مطروحة.

طبعاً سرعان ما تثير مشاكلنا التي هي من نوع خاص المشكلَ

الكلي للتاريخية الشاملة لكيفية وجود الإنسانية والعالم الثقافي في تعالقهما والبنية القبلية الكامنة في هذه التاريخية. ومع ذلك فإن أسئلة مثل السؤال عن إيضاح أصل الهندسة تتوفر على نوع من الانغلاق، ولا تتطلب السؤال فيما وراء تلك المواد الأولية قبل العلمية.

نضيف توضيحات تكميلية منطلقين من اعتراضين تثيرهما وضعيتنا في تاريخ الفلسفة.

أولاً: لماذا هذا الإصرار الغريب على إرجاع السؤال عن أصل الهندسة كلية إلى شخص طاليس الهندسة الذي لا يمكن العثور عليه، بل وليس حتى شخصاً أسطورياً؟ إن قضايا الهندسة ونظرياتها قائمة أمامنا. طبعاً يجب بل ويمكن أن نبرر في بداهةِ هذا البناءَ المنطقي في كل تفاصيله. أكيد أننا سنصل هنا إلى الأوليات الأولى، [379] وانطلاقاً منها إلى البداهة الأصلية التي تجعل المفاهيم الأساسية ممكنة. أليس ذلك مجرد «نظرية للمعرفة»، وهنا بكيفية خاصة نظرية المعرفة الهندسية؟ لا أحد سيخطر بباله أن يرجع مشكل نظرية المعرفة إلى طاليس المختلَق ذاك ـ وهو أمر نافل تماماً. معنى المفاهيم والقضايا القائمة حالياً يكمن فيها هي ذاتها، في البداية كقصد غير بداهي، ولكن كونه قضية حقيقية مع الحقيقة التي تقصدها، وإن كانت لا زالت خفية، والتي يمكن طبعاً أن نبرزها في هذه المفاهيم والقضايا ذاتها عندما نجعلها بديهية.

جوابنا هو: أكيد أن العلاقة الارتدادية التاريخية لم تخطر ببال أحد؛ وأكيد أن نظرية المعرفة لم تعتبر أبداً مهمة تاريخية خاصة. لكن هذا بالذات هو ما نأخذه على الماضي. إن العقيدة السائدة عن الفصل المبدئي بين الإيضاح على أساس نظرية المعرفة والتفسير التاريخي وأيضاً القائم على علوم الروح والسيكولوجيا، بين الأصل من منظور نظرية المعرفة والأصل التكويني، مغلوط من الأساس، إذا

لم نضيق، كما هو معتاد، مفاهيم «التاريخ» و«التفسير التاريخي» و«النشوء» تضييقاً غير مشروع. أو على الأصح إن التضييق المغلوط هو بالذات ذلك الذي يجعل مشاكل التاريخ العميقة والحقة محجوبة. لو أمعن المرء الفكر في تحليلاتنا (لكن التي لا زالت فضفاضة، والتي ستقودنا فيما بعد بالضرورة إلى أبعاد عميقة جديدة)، لتَبَيَّن بالضبط في بداهة أن معرفتنا بأن الهندسةَ كونها شكلاً ثقافياً حاضراً حياً هي تقليدٌ وفي الوقت نفسه منشئةٌ لتقليد ليست معرفة بسببية خارجية مثلاً أنتجت تعاقب الأشكال التاريخية ـ أو أكثر من ذلك معرفة عن طريق الاستقراء الذي يعتبر افتراضه هنا أقرب ما يكون إلى الخُلف ـ بل إن فهم الهندسة وأي واقعة تاريخية معطاة عموماً يعني سلفاً الوعي بتاريخيتها، ولو بكيفية «ضمنية». هذه ليست كلمة فارغة، ذلك أنه يصح بكيفية عامة تماماً بالنسبة لكل واقعة معطاة تحت اسم «الثقافة»، سواء تعلق الأمر بثقافة دنيا مقيدة بالحاجة أو بثقافة راقية (العلم، الدولة، الكنيسة، التنظيم الاقتصادي وغير ذلك)، أنه «مع» كل فهم بسيط لها كونها واقعة تجريبية يتم «الوعي» بأنها تشكيلة ناشئة عن تشكيل بشري. مهما كان هذا المعنى منغلقاً ومهما كان مقصوداً «ضمنياً» فقط في قصد آخر، فإنه يتوفر على الإمكانية البديهية للبسط، و«للتبيين»(*) والإيضاح. كل بسط وكل انتقال من التبيين إلى البداهة (حتى لو تعثر ربما في وقت جد مبكر) ليس سوى كشف تاريخي؛ إنه في ذاته وحسب ماهيته شيء تاريخي، وبصفته كذلك يحمل بضرورة ماهوية أفق تاريخه. ويعني ذلك أيضاً: إن مجموع ثقافة الحاضر، مفهومةً كونها كلية، «تتضمن» ثقافة الماضي بأسرها في عمومية لامحددة، لكن محددة من حيث بنيتها. [380] وبعبارة أدق، إنها تتضمن سلسلة متصلة من المواضي التي يتضمن

(*) البسط (Explikation)، التبيين (Verdeutlichung).

بعضها البعض، كل منها هو حاضر ثقافي ماض. وهذه السلسلة كلها هي **وحدة** للتقليد إلى حدود الحاضر الذي هو حاضرنا، وهي نقل للتقليد من حيث إنها توجد هي ذاتها في حيوية منسابة ـ واقفة. هذه كما قلنا عمومية لامحددة، لكن لها بنية مبدئية وقابلة، انطلاقاً مما تمت الإشارة إليه، لأن تؤول إلى مدى أبعد بكثير تتأسس فيها وتوجد فيها بشكل ضمني أيضاً إمكانيات كل بحث عن الوقائع الفعلية العينية وكل تحديد لها.

إن جعل الهندسة بديهية هو إذن، سواء كان ذلك واضحاً لدينا أم لا، كشف لتقليدها التاريخي. إلا أن هذه المعرفة تتطلب، حتى لا تبقى كلاماً فارغاً أو عمومية من دون تمايز، إنتاجاً منهجياً لبداهات متمايزة من ذلك النوع الذي استخلصناه أعلاه (في بعض المقاطع المنتمية له بكيفية سطحية، إن جاز التعبير)، وذلك <في> بحث ينجز انطلاقاً من الحاضر وفيه. إن متابعتها بكيفية نسقية لا تعطي سوى القبلية الشاملة للتاريخ في مكوناتها البالغة الغنى.

يمكننا أن نقول الآن أيضاً: إن التاريخ ليس من أول الأمر سوى الحركة الحية لتصاحب وتداخل التكوين الأصلي للمعنى وترسب المعنى.

إن كل ما يتم إثباته في التجربة الحاضرة كونها حدثاً تاريخياً أو من قِبل المؤرخ كونه حدثاً ماضياً له بالضرورة **بنية معناه الداخلية**؛ لكن ما يتم إبرازه فيها يومياً بكيفية مفهومة من سياقات للحوافز له بالأولى متضمناته العميقة الممتدة أكثر فأكثر التي يجب تقصيها وكشفها. كل تاريخ للوقائع يبقى غير مفهوم لأنه دائماً يستنتج فقط بكيفية ساذجة مباشرة من الوقائع ولا يجعل أبداً أرضية المعنى العامة التي ترتكز عليها عموماً تلك النتائج تيمة، كما أنه لا يبحث أبداً القبلية البنيوية الشاملة التي تنتمي لها. إن كشف البينة الماهوية

العامة[9] التي تكمن في حاضرنا التاريخي بما هو كذلك، ثم في كل حاضر ماض أو مقبل، وبكيفية كلية: داخل كشف الزمن التاريخي العيني الذي نعيش فيه، الذي تعيش فيه بشريتنا الكلية من حيث بنيته الماهوية العامة الكلية، إن هذا الكشف هو فقط ما يتيح إمكانية تاريخ يقوم فعلياً على الفهم، تاريخ بداهي وعلمي بالمعنى الحق. هذه هي القبلية التاريخية العينية التي تشمل كل الكائن في نشوئه وصيرورته أو في وجوده الماهوي كونه تقليداً وناقلاً للتقليد. ما قلناه يتعلق بالصورة الكلية «للحاضر التاريخي عموماً»، للزمن التاريخي عموماً. لكن الأشكال الثقافية الخاصة المنتظمة في معناها التاريخي الموحد كونها [381] تقليداً وانتقالاً حياً للتقليد لا يتمتع وجودها في التقليدية داخل هذه الكلية إلا باستقلال نسبي، فقط كوجود لمكونات غير مستقلة. يجب الآن، في تعالق مع ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار ذواتِ التاريخية، الأشخاصَ الذين ينجزون التكوين الثقافي مشتغلين بكيفية كلية: الإنسانيةَ الشخصية المنجِزة[10].

نعرف الآن، بعد أن أشرنا إلى انغلاق المفاهيم الأساسية الذي لم يبق في متناولنا، وبعد أن جعلناه بما هو كذلك مفهوما بكيفية إجمالية أولية، أن وضعنا لمهمة الأصل التاريخي للهندسة (داخل المشكل الكلي لقبلية التاريخية عموماً) بكيفية واعية هو وحده ما يمَكِّننا من منهج يجعلنا نفهم الهندسة بكيفية أصلية حقة وفي الوقت

(9) البنية السطحية للبشر المكتملين خارجياً في البينة الماهوية الاجتماعية ـ التاريخية للإنسانية، لكن أيضاً الأعمق التي تكشف التاريخيات الداخلية للأشخاص المعنيين (المؤلف).

(10) إن العالم التاريخي يعطى طبعاً في البداية عالماً اجتماعياً ـ تاريخياً، لكنه ليس تاريخياً إلا بمقتضى التاريخية الداخلية لكل الأفراد، ولهؤلاء كأشخاص فرديين في تاريخيتهم الداخلية المجتمعة مع تاريخية الأشخاص الآخرين. لنفكر في ما قلناه في بعض التحليلات الأولية الناقصة عن الذكريات والتاريخية الدائمة الكامنة فيها (المؤلف).

نفسه تاريخية شاملة، وكذلك الأمر بالنسبة لكل العلوم، وبالنسبة للفلسفة. إن تاريخاً للفلسفة، أو تاريخاً للعلوم الجزئية في أسلوب تاريخ الوقائع المعتاد، لا يمكن مبدئياً أن يجعل أي شيء من تيمته مفهوماً فعلياً. ذلك أن تاريخاً حقاً للفلسفة، أو تاريخاً حقاً للعلوم الخاصة، ليس سوى إرجاع تشكيلات المعنى التاريخية المعطاة في الحاضر وبالنتيجة بداهاتها ـ عبر السلسلة المدونة للإحالات الارتدادية التاريخية ـ إلى البعد المنغلق للبداهات الأصلية التي تقوم أساساً لها[11]. إن المشكل الحق هنا لا يمكن جعله هو ذاته مفهوما إلا باللجوء إلى القبلية التاريخية بصفتها المنبع الشامل لكل مشاكل الفهم التي تخطر بالبال. إن مشكل التفسير التاريخي الحق في العلوم يتطابق مع تأسيسها أو إيضاحها انطلاقاً من نظرية المعرفة.

يجب أن نتوقع اعتراضاً ثانياً خطيراً جداً. لا يمكنني، بسبب النزعة التاريخية السائدة في صور متنوعة وفي مدى واسع، أن أنتظر قبولاً كبيراً لبحث في الأعماق كما حاولته في هذا النص يتجاوز تاريخ الوقائع المعتاد، خاصة وأن هذا البحث يتطلع، كما يشير إلى ذلك تعبير «قبلي»، إلى بداهة لامشروطة مطلقاً تتجاوز كل الوقائعيات التاريخية، ضرورية فعلياً. يمكن الاعتراض على ذلك: أي سذاجة تنطوي عليها محاولة إظهار وزعم إظهار قبلية تاريخية، أي صلاحية فوق زمنية مطلقة، بعد أن وصلنا إلى شهادات جد غنية عن [382] نسبية كل ما هو تاريخي، كل تأويلات العالم التي نشأت تاريخيا بما فيها تأويلات القبائل «البدائية». كل شعب وكل قوم له عالمه الذي يكون فيه كل شيء منسجماً بالنسبة له، سواء بكيفية أسطورية ـ

(11) لكن ما يمثل بالنسبة للعلوم بداهة أصلية يحدده مثقف أو دائرة المثقفين الذين يطرحون الأسئلة الجديدة، أسئلة تاريخية جديدة، أسئلة التاريخية الخارجية في العالم الاجتماعي ـ التاريخي وكذلك أسئلة التاريخية الداخلية، أسئلة البعد العميق (المؤلف).

سحرية أو أوروبية ـ عقلية، وقابلاً للتفسير بكيفية كاملة. كل شعب له «منطقه» ثم، إذا تم بسط هذا الأمر في قضايا، قبليته «الخاصة».

لكن لنتأمل قليلاً منهجية تسجيل الوقائع التاريخية عموماً، أي بما فيها تلك المؤسِّسة لهذا الاعتراض، وذلك بالنظر إلى ما تفترضه. ألا يكمن سلفاً في وضع مهمة علم بالروح يدرس «الأشياء كما كانت بالفعل» افتراضٌ تلقائي، أرضيةٌ للصلاحية لم يتم أبداً الانتباه إليها، ولم تصبح أبداً تيمائية، أرضيةٌ لبداهة لا يمكن إطلاقاً الشك فيها ومن دونها يكون التاريخ عملاً ليس له معنى؟ كل سؤال وإظهار تاريخي في المعنى المعتاد يفترض مسبقاً التاريخ أفقاً شاملاً للسؤال، ليس صراحة، لكن مع ذلك يفترضه أفقاً ليقين ضمني يشكل، رغم كل لاتحديده العميق ـ العائم، شرط كل إمكانية للتحديد وبالنتيجة كل محاولة لبحث وتسجيل وقائع محددة.

إن الأول في ذاته تاريخياً هو حاضرنا. لدينا دائماً سلفاً معرفة عن عالمنا الحاضر وعن أننا نعيش فيه، محاطين دائماً بأفق مفتوح دون نهاية لوقائع مجهولة. هذه المعرفة كونها يقيناً من الأفق لم يتم تعلمها، ليست معرفة كانت سابقاً فعلية وأصبحت فقط خلفية، غائصة في الأعماق؛ يجب أن يكون يقين الأفق موجوداً مسبقاً حتى يمكن تأويله تيمائياً، إن افتراضه سلفاً هو ما يجعلنا نريد معرفة ما لا نعرفه بعد. كل جهل يتعلق بعالم مجهول موجود سلفاً بالنسبة لنا كونه عالماً، كونه أفقاً لكل أسئلة الحاضر وبالنتيجة أيضاً لكل الأسئلة التاريخية النوعية. إنها أسئلة تتعلق بالناس من حيث إنهم في اجتماعهم مع بعضهم في العالم يفعلون ويبدعون ويغيرون دائماً من جديد الوجه الثقافي الدائم للعالم. ألا نعرف فوق ذلك ـ وقد سبق أن تكلمنا عن ذلك ـ أنه توجد خلف هذا الحاضر التاريخي مواضيه التاريخية، وأنه نشأ عنها، وأن الماضي التاريخي هو سلسلة متصلة

لمواضي نشأت عن بعضها، كل منها هو حاضر ماض وبالنتيجة تقليد ومنتج انطلاقاً من ذاته لتقليد؟ ألا نعرف أن الحاضر وكل الزمن التاريخي المتضمن فيه ينتمي لإنسانية موحدة ـ واحدة تاريخياً، موحدة بفضل ترابطها عبر الأجيال واجتماعها الدائم في تهذيب لما سبق تهذيبه، سواء في عمل مشترك أو في احترام متبادل. . .إلخ؟ ألا يشير كل ذلك إلى «معرفة» أفقية(*) شاملة، معرفة ضمنية يجب بسطها نسقياً في بنيتها الماهوية ـ أليس ما أصبح هنا مشكلاً كبيراً هو الأفق الذي يندرج فيه ويفترضه كل تساؤل؟ لا نحتاج بعد ذلك إلى [383] إخضاع الوقائع التي تحتج بها النزعة التاريخية لفحص نقدي؛ يكفي أن ادعاء واقعيتها يفترض هو ذاته، إذا كان يجب أن يكون لهذا الادعاء معنى، القبلية التاريخية.

لكن مع ذلك فإن شكاً يفرض هنا ذاته. إن تأويل الأفق الذي لجأنا إليه لا يجب أن يبقى مجرد كلام عائم وسطحي، بل يجب هو ذاته أن يحقق نوعاً من العلمية. والقضايا التي يعبر فيها عن ذاته يجب أن تكون راسخة وأن يمكن دائماً من جديد جعلها بداهية. بأي منهج نبلغ قبلية العالم التاريخي الشاملة وفي الوقت نفسه الراسخة، والأصلية الحقة على الدوام؟ كلما تمعنا في أنفسنا اكتشفنا في بداهةِ مُكنتنا على الانعكاس، على توجيه النظر إلى الأفق وعلى النفاذ إليه وتأويله. لكننا نتوفر ونعرف أننا متوفرون على القدرة التي تمكننا من أن نفكر ونتخيل في شكل معدَّل وبكل حرية وجودنا البشري التاريخي وما ينتشر فيه بصفته عالم عيشه. وفي هذا التنويع(**) الحر

(*) معرفة أفقية، من الأفق، أي معرفة غير صريحة وغير منجَزة تيمائياً، بل متضمنة في أفق العطاء. انظر الهامش (*) ص 238.

(**) تنويع (Variation): يقصد هنا التنويع الماهوي الذي يسمح لنا بحدس الماهيات. لبلوغ ماهية شيء ما لا ينبغي أن نقارن كائنات فردية مختلفة ونستخرج ما هو مشترك بينها، =

لعوالم العيش المتصوَّرة واستعراضها بالذات يبرز في بداهة قطعية قوام له عمومية ماهوية يخترق كل الأشكال المتنوعة في يقين قطعي فعلياً كما يمكن أن نقتنع بذلك. خلال ذلك نتحرر من كل تقيد بالعالم التاريخي الذي له صلاحية واقعية والذي لا نعتبره هو ذاته إلا إمكانية واحدة من الإمكانيات التي يمكن تصورها. هذه الحرية وهذا التوجيه للنظر إلى اللامتغير قطعاً يعطي دائماً من جديد هذا الأخير ـ في بداهة إمكانية تكرار التكوين اللامتغير كما شئنا ـ بصفته المتطابق الذي يمكن أن نجعله في كل وقت بداهياً بكيفية أصلية وأن نحدده في لغة دقيقة بصفته الماهية المتضمنة دائماً في الأفق المناسب الحي.

يمكننا أيضاً بهذا المنهج، إذا تجاوزنا العموميات الصورية التي أظهرناها سابقاً، أن نجعل ذلك الشيء القطعي الذي أمكن أن يتوفر عليه مدشن الهندسة انطلاقاً من العالم قبل العلمي وأن يستعمله مادة أولية للإمثالات، تيمة لنا.

الهندسة والعلوم التي توجد في قرابة كبيرة معها تهتم بالمكانية ـ الزمانية والصور والأشكال الممكنة فيها، وأيضاً أشكال الحركة، وتغيرات الأشكال وما ماثل ذلك، خاصة مقادير قابلة للقياس. واضح إذن إنه حتى لو كانت معرفتنا عن العالم المحيط التاريخي للهندسيين الأوائل ضئيلة، فإنه من الأكيد، كونه قوام ماهوي لامتغير، أنه عالم من «الأشياء» (وبينها الناس أنفسهم ذواتاً لهذا العالم)؛ أن كل

= بل يجب أن ننطلق من حال فردية نتخذها سنداً أو ركيزة وأن نعدل تحديداته في خيالنا بكيفية حرة، وخلال ذلك يمكن أن تأتي عمومية الماهية إلى العطاء الذاتي. يجب أن ننتبه خلال ذلك إلى أي حد يمكن أن نعدل الكائن الفردي دون أن يصبح الموضوع الذي نتمثله موضوعاً آخر، أي أن يفقد هويته. وبهذه الكيفية تتبدى تحديدات معينة متطابقة في كل الحالات الممكنة التي نأخذها كمثال واللامتغيرة في التنويع، وهذه بالضبط تشكل ماهية الموضوع المعني.

الأشياء يجب أن تتوفر بالضرورة على جسمية، حتى إن لم تكن كلها مجرد أجسام، فالبشر الذين يوجدون أيضاً بالضرورة لا يمكن تصورهم كمجرد أجسام، كما أن الموضوعات الثقافية التي تنتمي بنيوياً لهم لا تستنفد الجسميةُ كلَّ وجودها. واضح أيضاً، وهذا ما [384] يمكن تأكيده على الأقل في نواة أساسية من خلال بسط قبلي دقيق، أن هذه الأجسام المحضة كانت لها أشكال مكانية ـ زمانية وكيفيات «مادية» (اللون، الحرارة، الثقل، الصلابة. . .إلخ) متعلقة بها. وواضح فوق ذلك أن ضرورات الحياة العملية أدت إلى تميز خصوصيات معينة في بعض الأشكال، وأن ممارسة تقنية < استهدفت > إنتاج الأشكال المفضلة كل مرة وتحسينها حسب اتجاهات معينة في التدرج.

في أشكال الأشياء يتم أولاً تمييز المساحات «المستوية» بدرجة ما، الكاملة بدرجة ما؛ الحروف الخشنة بدرجة ما أو «الملساء» على كيفيتها، وبعبارة أخرى الخطوط، الزوايا الخالصة بدرجة ما، النقط الكاملة بدرجة ما؛ ثم من جديد ضمن الخطوط تُفَضَّل مثلاً على الخصوص الخطوط المستقيمة، وضمن المساحات المساحات المستوية، ومثلاً تُفَضَّل لأسباب عملية اللوحات المحاطة بالمستويات والمستقيمات والنقط، في حين أن المساحات المعوجة كلياً أو في مواضع جزئية لم يكن مرغوباً بها بالنسبة لعديد من الاهتمامات العملية. وهكذا يلعب دائماً إنتاج المستويات وتقريبها من الكمال (صقلها) دوراً في الممارسة. وكذلك الأمر بالنسبة للسعي إلى العدالة في التقسيم. هنا يتحول التقدير الفضفاض للمقادير إلى قياسها عن طريق عدِّ الأقسام المتساوية. (وهنا أيضاً يمكن التعرف انطلاقاً مما هو واقعي على صورة ماهوية عن طريق منهج التنويع.) ينتمي القياس لكل ثقافة، لكن في درجات للكمال من الدرجة البدائية إلى الأرقى.

إن تطور الثقافة يضمن ظهور تقنية ما للقياس، دنيا وربما راقية، كونها واقعة تاريخية ممكنة ماهوياً ومتحققة هنا كونها حدثاً، يحق لنا إذن دائماً أن نفترض أن فن تصميم المباني، مسح الحقول ومسافات الطرق. . .إلخ. حاضر دائماً هنا، معطى بعد تشكيله بكيفية غنية مسبقاً للفيلسوف الذي لم يكن يعرف بعد الهندسة، لكن الذي ينبغي تصوره كونه مبتكراً لها. إنه، فيلسوف ينتقل من العالم المحيط المتناهي عملياً (عالم الغرفة، المدينة، الإقليم. . .إلخ، زمانياً: عالم الحوادث الدورية، اليوم، الشهر. . .إلخ.) إلى الرؤية النظرية والمعرفة النظرية للعالم، يتوفر على الأمكنة والأزمنة المعروفة بكيفية متناهية والمجهولة كونها تناهيات في أفق لانهائية مفتوحة. لكنه لا يتوفر بذلك بعدُ على المكان الهندسي، على الزمان الرياضي وعلى كل ما يجب أن يصبح، باستعمال هذه التناهيات كمادة أولى، منتوجاً روحياً جديداً من نوعه؛ كما أنه لا يتوفر مع أشكاله المتناهية المتعددة في المكانية ـ الزمانية المنتمية إليها على الأشكال الهندسية، والحركية، واضح أنها تكوينات < ناشئة عن > الممارسة ومفكرة بالنظر إلى الاقتراب من الكمال مجرد دعائم(*) لممارسة من نوع جديد تنشأ انطلاقاً منها تشكيلات جديدة تحمل أسماء مشابهة.

من البداهي مسبقاً أن هذا الجديد سيكون منتوجاً ناشئاً عن [385] الإمثال كونه عملية روحية، عن التفكير «الخالص» الذي تشكل مادتَه الأولى المعطياتُ المسبقة العامة التي أشرنا إليها المنتمية لهذه البشرية الفعلية وللعالم المحيط البشري والتي يبدع انطلاقاً منها «موضوعات مثالية».

سيكون المشكل إذن أن نكتشف، باللجوء إلى ما هو ماهوي

(*) دعائم أو ركائز (Unterlagen).

في التاريخ، المعنى التاريخي الأصلي الذي أمكن ووجب بالضرورة أن يعطي لنشأة الهندسة كلها معنى حقيقتها الثابت.

مما له أهمية خاصة هنا إبراز وتسجيل هذه البداهة: لا يمكن أن تنشأ تشكيلة مثالية قابلة للتفهم في كل المستقبل وبالنسبة لكل الأجيال البشرية القادمة وبالنتيجة قابلة للتوارث ولإعادة الإنتاج مع معنى ذاتي متطابق في اشتراك بين الذوات، إلا إذا أخذ الإمثال بعين الاعتبار قوام دائرة الأشكال المكانية ـ الزمانية العام قطعياً اللامتغير في كل تنويع ممكن. هذا الشرط يصح خارج الهندسة بالنسبة لكل التشكيلات الروحية التي يمكن عموماً أن تنتقل كونه تقليداً بكيفية لامشروطة. عندما تستعمل الفاعلية الفكرية للعالِم في تفكيره شيئاً ما «مقيداً بالزمان»، أي مقيداً بما هو مجرد معطى واقعي في حاضره أو صالحاً بالنسبة له كونه مجرد تقليد معطى واقعياً، فإن تشكيلته لا يكون لها أيضاً سوى معنى للوجود مقيد بالزمان؛ ولن يمكن تفهمه إلا من قِبل الناس الذين يتقاسمون شروط الفهم الوقائعية نفسها.

هناك اقتناع عام بأن الهندسة وكل حقائقها لها صلاحية عامة لامشروطة بالنسبة لكل الناس، وكل الأزمان، وكل الشعوب، وليس فقط الموجودة تاريخياً واقعياً، بل التي يمكن عموماً تصورها. لم يتم أبداً تقصي الافتراضات المبدئية لهذا الاقتناع، لأنها لم تطرح أبداً بصفة جدية كونها مشكلاً. لكن أصبح أيضاً واضحاً لدينا أن كل تسجيل لواقعة تاريخية يطمح إلى موضوعية لامشروطة يفترض هو أيضاً هذه القبلية اللامتغيرة أو المطلقة.

لا يمكن أن يوجد علم قبلي يمتد إلى كل الوقائعيات التاريخية (Faktizitäten)، كل العوالم المحيطة التاريخية، كل الشعوب والأزمان والبشريات، لا يمكن أن يظهر علم كونه حقيقة خالدة (aeterna veritas) إلا <في كشف هذه القبلية.> على هذا

الأساس فقط ترتكز مُكنتنا الأكيدة على أن نسأل ارتداديًا انطلاقًا من بداهة علم أصبحت مؤقتًا مفرغة من البداهات الأصلية.

ألسنا هنا أمام الأفق الكبير العميق لمشكل العقل، العقل نفسه الذي يشتغل في كل إنسان مهما كان بدائيًا، في الحيوان العاقل (animal rationale)؟

ليس هنا مقام النفاذ إلى هذه الأعماق ذاتها.

يجب على أي حال أن نعرف انطلاقًا من كل ذلك أن النزعةَ التاريخية التي تريد إيضاح ماهية الرياضيات من زاوية التاريخ وبالنتيجة من زاوية نظرية المعرفة انطلاقًا من الشؤون السحرية أو [386] كيفيات أخرى للتأويل تنتمي لبشريةٍ مقيدةٍ تاريخيًا مغلوطةٌ تمامًا مبدئيًا. قد يكون ما هو أسطوري ـ سحري في تاريخ الرياضيات وما قبل تاريخها جذابًا للنفوس الرومانسية بشكل خاص؛ لكن الاستسلام لما هو مجرد تاريخي وقائعي في الرياضيات يعني بالذات الضياع في الرومانسية وإغفال المشكل الحق، المشكل التاريخي الداخلي، المشكل المرتبط بنظرية المعرفة. طبيعي أننا بذلك لا يمكن أن نحرر النظر لرؤية أن وقائعيات كل نمط، بما فيها النمط المستعمل في الاعتراض المذكور، لها مثل كل الوقائعيات جذر في المكون الماهوي لما هو عام بشريًا، في هذا الجذر يفصح عن ذاته عقلٌ غائي يخترق التاريخية بأسرها. بهذا تظهر مشكلة خاصة تتعلق بكلية التاريخ والمعنى الكلي الذي يعطيها أخيرًا وحدة.

إذا كان لتاريخ الوقائع عمومًا، وخاصة ذلك الذي ابتدأ ينتشر في الزمن الأخير بكيفية شاملة فعلية في البشرية بأسرها، أصلاً معنى، فإنه لا يمكن أن يتأسس إلا على ما سميناه هنا تاريخًا داخليًا، ومن حيث هو كذلك على أساس القبلية التاريخية الشاملة. إنه يقود بالضرورة إلى السؤال الأعلى المشار إليه عن غائية العقل الشاملة.

إذا وضعنا، بعد هذه التحليلات التي تلقي ضوءاً داخل آفاق للمشاكل جد عامة ومتعددة الجوانب، أساساً مؤكداً كلياً أن العالم المحيط البشري من حيث ماهيته هو ذاته، اليوم ودائماً، أي بالنظر لما يتعلق به الأمر في التدشين والتقليد الدائم، فإنه يمكننا في ضوء عالمنا المحيط الخاص أن نبين، في بعض الخطوات وفقط عن طريق التلمس، ما الذي كان ينبغي تأمله عن قرب بصدد مشكل التدشين القائم على الإمثال لتكوين المعنى الذي نسميه «الهندسة».



[387]

الضميمة XVII، § 33 وما يليها[1]

نعيش دائماً في عالم العيش ونحن على وعي بذلك؛ ليس هناك في العادة داع لأن نجعل منه في شموليته كونه عالماً تيمةً لنا بكيفية صريحة. نعيش غاياتنا في كل حال ونحن واعين به كونه أفقاً، سواء تعلق الأمر بغايات عابرة ومتغيرة أو بهدف يوجهنا على الدوام. قد يكون هدفاً اخترناه مهنةً للحياة وجعلناه مهيمناً على حياتنا العملية أو انخرطنا فيه بكيفية ما انطلاقاً من تربيتنا. في هذه الحال، ينبني أفق «للعالم» منغلق على ذاته. وهكذا قد نكون بصفتنا بشراً نمارس مهنة غير مبالين بأي شيء آخر ولا نرى إلا هذا الأفق بصفته عالمنا وما ينتمي له من كائنات واقعية وممكنة ـ موجودة في هذا «العالم» ـ أي لا نرى إلا ما هو «واقعي» (الواقع الصحيح، الحقيقي بالنظر لهذا الهدف) أو لا واقعي (الخاطئ، المغلوط، الباطل) هنا.

إن كون هذه الحياة الفاعلة بأكملها وعالم هذه الفعالية بأكمله يقومان داخل العالم بالمعنى الأشمل والكامل، بمعنى عالم العيش الموجود تلقائياً على الدوام، وإن كون الفعالية الخاصة ومنتجاتها تفترض، «في حقيقتها وخطئها» من حيث الوجود وعدم الوجود،

---

(1) شتاء سنة 1936 - 1937 (؟) (الناشر).

الصائبَ والخاطىءَ في دائرة الوجود الأوسع والأكثر اتساعاً، فإن هذا الأمر يبقى خارج مجال الاهتمام، رغم أننا في الحياة الخاصة لاهتمامنا نستعمل الكائن المنتمي للدائرة الأوسع كل مرة حسب حاجتنا. إننا نعيش تيمائياً في العالم الخاص(*) وحده (تحت قيادة الهدف الأعلى الذي «يكوِّنه»)، هكذا يكون عالم العيش غير تيمائي، وطالما بقي كذلك يكون عالمنا الخاص هو وحده تيمائياً كونه عالماً، وأفقاً لاهتماماتنا. بهذا الصدد يمكن أن يكون هذا الهدف السائد هدفاً جماعياً في الأخير، أي مهمة شخصية في الحياة، مهمة جزئية (إذا أمكن أن نتكلم هنا عن الجزء) من مهمة جماعية، وأن يشارك نشاط العمل الفردي الشخصي في لعب دور فيها، وذلك بكيفية واعية بالنسبة لكل «المشاركين» في نشاط جماعي.

تندرج تحت عمومية الطابع الذي بيناه الآن، كما هو واضح، الغاية الحياتية المهنية للعلماء و«للعالَم» الذي يتم إيقاظه في اجتماعهم (عبر تسلسل أجيال الباحثين)، أفقاً للمنتجات العلمية. هذه المنتجات لها هنا خصوصية نمطية ليس من الضروري أن تتوفر في كل هذه العوالم والأهداف. كل المنتجات المنتمية مسبقاً لهذا العالم [388] العلمي في المعنى الجماعي النوعي لوجودها (معنى الوجود الفعلي والحقيقي، ومن جهة أخرى غير الصحيح، الخاطئ بالنسبة لكل أشخاص الجماعة) لا تشكل أبداً مجرد كثرة متلازمة في الوجود، بل إن المنتجات الجزئية ـ النتائج العلمية الجزئية ـ تصبح مقدمات، لبنات لبناء منتجات من درجة أعلى، وذلك بالضرورة وإلى اللانهاية (in infinitum) وفي الوقت نفسه، بحيث إن كل منتجات العلم <تجتمع لتكوِّن> منتوجاً كلياً موحداً، لتكوِّن النسق النظري

(*) die besondere Welt.

(دروس الكتاب المدرسي المثالي). إن العالَم العلمي، أفق الوجود بالنسبة للعالِم له طابع منتوج أو بناء واحد، ينمو إلى اللانهاية ـ تبني فيه باستمرار ومن دون نهاية أجيال العلماء المعالقين له. لكن النسق النظري هو هنا منتوج للحقيقة الحملية التي يتم فيها بكيفية معالقة إيقاظ الوجود الحقيقي النظري «للحقل» حاملاً شاملاً دائماً ـ تحت قيادة الفكرة الغائية العليا المحدِّدة في الحقيقة لكل شيء، فكرة بلورة وجود حقيقي لامشروط (فكرة تقوم في اللانهاية). في النسق النظري للقضايا يكون وجود الشيء في حقيقته هو الموضوع المتطابق الكامن في معناها النظري، بصفته «المفهوم» المثالي للحقل وكائناته.

إن العالَم العلمي ـ النظرية النسقية ـ والعالم المتضمن فيه الموجود في حقيقة علمية (بالنسبة لعلم الطبيعة، في نظريته الشاملة: الطبيعة المنتمية إليه التي تتوفر في قضاياه الصورية على صلاحية بوصفه حاملاً) «ينتمي» مثل العوالم الغائية(*) إلى عالم العيش، كما ينتمي إليه كل البشر والجماعات البشرية بأهدافها الفردية والجماعية مع كل التشكيلات المنتَجة الموازية. وهذا يصح أيضاً على الفلسفة بالمعنى القديم، وهي التي لدينا في الأخير سبب خاص لذكرها، لأن مجالها (Universum) النظري هو العالم بالمعنى الأكثر امتلاء. كل عالم من تلك «العوالم» له شموليته الخاصة التي تحددها غاية المهنة وله أفق لامتناه «لكلية» معينة. لكن جميع هذه الكليات تندرج في العالم الذي يشمل كل الكائن وجميع الكليات الكائنة كما يشمل كل أهدافها والبشر والبشريات التي تحمل الهدف. كلها تندرج فيه ـ كلها تفترضه. ماذا يعني هذا؟ وماذا بالنسبة لعالم «الفلسفة»؟ **ألا ينشأ**

(*) عالم غائي (Zweckwelt): أي عالم يرتبط وجوده بغاية معينة، مثل عالم مهنة معينة، وذلك في مقابل عالم العيش الذي لا يدين بوجوده لأي غاية.

هنا التباس ضروري وفي الوقت نفسه خطير بصدد عالم، أي حقل الفلسفة الذي ينبغي أن يكون تيمتها من حيث هو العالمُ الكامل الممتلئ مع كل ما ذكرناه سابقاً من عوالم خاصة(*)؛ إن النظرية الشاملة التي تطمح إليها يجب أن تكون أيضاً نظرية لوجود الإنسانية ولغايات الإنسانية ومنتجاتها، بل يجب أن تضم ذاتها تيمائياً باعتبارها هي ذاتها تشكيلة غائية للبشر!

[389] **لا يحق لنا أن نترك الارتباك يتملكنا.** يجب أن **نميز** بين «الحقل» الذي **يسبق** كل الغايات وعلى رأسها الفكرة الغائية الموجِّهة الموحَّدة بصفته ما تُستهدف لأجله، ما تعالجه، ما تضعه مسبقاً بكيفية موحدة أمام نظرها حتى تعملَ غائياً في علاقة معه وتبدعَ تشكيلات منتجة؛ **ومن جهة أخرى حقل الأهداف التي تم تحقيقها والتي يتعين تحقيقها في شموليته الخاصة**، أفق الوقائع، المفكرة مسبقاً وبعدياً(**) بصفتها ما تم إيقاظه أو ما يتعين إيقاظه حسب الكيفية الخاصة بالعلوم. الطبيعة المعطاة مسبقاً ـ حقل عالم العيش ـ هي الطبيعة الجسمية التي يعرفها كل شخص في الحياة اليومية، والتي يتعين معرفتها «بكيفية أدق»، لكن لم يكن هناك أي داع لتمييزها وملاحظتها بكيفية موحدة في وحدتها المجردة كما يسعى إلى ذلك علم الطبيعة. إنها بالنسبة للعالِم دائرة الوجود المعطاة مسبقاً، والتي يريد أن ينجز بصددها شيئاً جديداً: نظرية للطبيعة، للوجود الحقيقي نظرياً، والتحديد الحملي ـ ضمن فكرة الحقيقة التي لها صلاحية عامة مشتركة لامشروطة. هذا هو «حقل» عالِم الطبيعة

(*) عالم خاص (Sonderwelt).

(**) الوقائع المفكرة مسبقاً (vorgedacht) ترتبط (بصفتها ما يتعين إيقاظه) بالأهداف التي يتعين تحقيقها، أما الوقائع المفكرة بعدياً (nachgedacht) فترتبط (بصفتها ما تم إيقاظه) بالأهداف التي تم تحقيقها.

المتجه بكيفية محضة نحو غايته المهنية، وداخله يتميز من جديد ما تم تسجيله نظرياً وبكيفية ما أفق العلم بأكمله الذي ينتمي إليه، لكن في الوضعية التي يكون فيها ذلك مؤكداً لديه، ومن جهة أخرى ما يجب وضعه بصدده من مهام جديدة، لأن ما تم إنجازه يكون دائماً في الوقت نفسه أساساً لمواصلة البناء النظري ولطرح أسئلة جديدة والإجابة عنها.

وبالمثل يجب أيضاً أخيراً أن نميز بالنسبة للفلسفة (في معناها القديم) بين العالَم إطلاقاً، عالم العيش التلقائي دائماً، المعروف - المجهول معاً، بوصفه حقلاً شاملاً يوضع بالنسبة إليه هدف شامل - نظرية، علم بالعالم - وبين حياة العلماء طبقاً لهذا الهدف، وهو أفق اهتمامهم وأفقهم «للوقائع»، وللنتائج ليس فقط اسم «الطبيعة الموجودة في حقيقة علمية»، بل تحت اسم «العالَم عموماً». هذه الحقيقة هي تشكيلة غائية نظرية متعلقة بالعالم الذي يعتبر في الحياة قبل - العلمية دون سؤال حائزاً ليقين الوجود وواقعاً تلقائياً، لكن ليست هي هذا العالم ذاته.

واضح أين يكمن الفرق الجذري هنا. عالم العيش هو العالم المعطى دائماً مسبقاً، الذي له دائماً ومسبقاً صلاحية كونه كائناً، لكنه لا يتوفر على صلاحية انطلاقاً من نية ما، من تيمائية ما، حسب غاية شاملة ما. كل غاية تفترضه مسبقاً، حتى الغاية الشاملة لمعرفته في حقيقة علمية تفترضه، تفترضه سلفاً، وفي سير العمل تفترضه دائماً من جديد عالماً كائناً حسب كيفيته، لكنه بالذات كائن. العالَم العلمي (الطبيعة بمعنى علم الطبيعة، العالَم بمعنى الفلسفة بوصفها علماً وضعياً شاملاً) هو تشكيلة غائية تتقدم نحو اللانهاية - تشكيلة للبشر [390] المفترضين، تتعلق بعالم العيش المفترض. إذا كان يمكن أن نتبين ببداهة أن هذا العالم هو ذاته تشكيلة، فإنه ليس تشكيلة غائية، رغم

أنه ينتمي سلفاً لوجوده السابق على كل نية، إنه البشر كما نلتقي بهم ونتعارف معهم ببساطة، بكل نيَّاتهم، وبكل المنتجات التي تشاركهم ببساطة الانتماء إلى عالم العيش باعتبارها ناشئة عنهم.

نحن هنا من جديد أمام أمر مربكٍ: كل عالَم عملي، كل علم، يفترض عالم العيش، إنه تشكيلة غائية، وهو **يتعارض مع** عالم العيش الذي يوجد دائماً سلفاً ويستمر في وجوده على الدوام، «انطلاقاً من ذاته». ومن جهة أخرى فإن كل ما ينشأ ويصير بكيفية بشرية (في عمل فردي أو جماعي) جزءاً من عالم العيش: هكذا يرتفع التعارض. لكن ذلك ليس مربكاً إلا لأن العلماء بالذات، مثل كل الذين يعيشون اجتماعياً في غاية مهنية (غاية حياتية)، لا ينتبهون إلا لغاياتهم وآفاق منتجاتهم. رغم أن عالم العيش هو العالم الذي يعيشون فيه والذي تنتمي له أيضاً كل «منتجاتهم النظرية»، ورغم أنهم يستعملون ما ينتمي لعالم العيش، وهو بالذات ما ترتكز عليه المعالجة النظرية باعتباره ما تتم معالجته، فإن عالم العيش بالذات ليس تيمة بالنسبة لهم، لا بصفته ما يعطى لهم مسبقاً كل مرة، ولا بصفته ما يستوعب منتجاتهم فيما بعد، ولا بالنتيجة في نظرة شاملة كونها كلِّية (Universum) الكائن التي توجد بالنسبة لنا دائماً في حركة للنسبية لا تنقطع، والتي هي أرضية كل المشاريع، والغايات، وآفاق الغايات وآفاق منتجات الغايات التي من درجة عليا.

عندما يتكلم العالم كعالم، يكون في الموقف العلمي فيفكر في أفقه الغائي النظري، داخله إن جاز التعبير، وفي الوقت نفسه يتوفر عليه أفقاً له صلاحية شاملة مفضلة بوصفه أفقاً فعلياً لاهتمامه المهني. أما بقية العالم، كلية العالم التي تُستوعب في ذاتها تلقائياً كونه كلية للعالم كل التشكيلات الغائية البشرية فتوجد خارج اهتمامه. إن الوجود الشامل الكامل لعالم العيش ـ ومن باب أولي في <وظيفته

التي تجعل > عالمه النظري والعطاء المسبق الذي ينتمي له كل مرة < ممكناً > ـ هو خارج كل سؤال تماماً.

والآن نصل إلى السؤال المتسم بالمفارقة: ألا يمكن أن ننظر إلى عالم العيش الذي نعيه نحن جميعاً في حياتنا كونه عالماً لنا جميعاً، دون أن نجعل منه بكيفية ما تيمة شاملة، بل نكرس أنفسنا بالأحرى دائماً لغاياتنا واهتماماتنا المهنية اليومية، والمؤقتة، والفردية أو الشاملة؟ ألا يمكن أن ننظر إليه شمولياً من فوق في موقف متغير؟ وألا يمكن أن نحاول معرفته من حيث ماهيته وكيفيته في حركيته، في نسبيته الخاصة؟ أن نجعل منه تيمة لعلم شامل، لكن ليس له أبداً هدف النظرية الشاملة بالمعنى الذي تسعى إليه الفلسفة التاريخية والعلوم؟



[191]

النص رقم 15
منطلقات لتأويل عالم العيش:
< وعيُ العالمِ وعالمُ العيش >
< أيار/مايو 1936 > (1)

< 1. صلاحية عالم العيش انطلاقاً من حياة وعي العالم ضميمة «للأزمة»، § 44 > (2)

إننا نعيش دائماً في يقين من وجود العالم كونه أفقاً شاملاً للأشياء الموجودة، وذلك على الرغم من أن بعض الأشياء التي

(1) حرر هوسرل هذه الأوراق بطريقة السطينوغراف على الأرجح خلال إقامته في (Rapallo) أو بعد ذلك بقليل بحيث يغلب على الظن أنها تعود إلى أيار/ مايو 1936 (الناشر).

(2) حرر هوسرل هذه الضميمة للورقة 84 وما يليها من نسخة **الأزمة** المطبوعة على الآلة الكاتبة، وهي توافق **هوسرليانا** VI، ص 158، السطر 14 وما بعدها (الناشر). انظر: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [= *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*], Husserliana; Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel (The Hague; Netherlands: Martinus; Nijhoff, [1954]), pp. 158.

تكون حاضرة بالنسبة لنا ونحن متيقنين، سواء بكيفية فردية أو باشتراك بين الذوات، من وجودها، يمكن أن تفقد يقين وجودها. «تتعدل» جهة يقين الوجود، فالوجود بإطلاق يصير وجوداً ممكناً أو مرجحاً أو حتى لاوجوداً، أي «مظهراً» باطلاً. وهذه الجهات ذاتها يمكن بدورها أن تعرف تعديلاً. رغم هذا التغير الذي يطرأ على صلاحيات الوجود الفردية يحتفظ العالم دون انقطاع بيقين الوجود، إنه يكون ويبقى عالم الأشياء الموجودة انطلاقاً من التجربة الكلية التي تعيد دائماً من جديد إنتاج ذاتها في انسجام. إن وجود عالم العيش وأشيائه هو وجود انطلاقاً منا، في وانطلاقاً من حياة وعينا في العالم التي تنساب في وحدة، انطلاقاً من صلاحياتنا للوجود التي تندمج مع بعضها في وحدة والتي تتعلق بالمضمون التمثلي لعالم العيش، هذا الوجود يغتني انطلاقاً منا كوننا ذوات أنوية في فعالية دائمة التجدد. وهنا تتخذ مباشرة كل صلاحية جديدة طابع صلاحية مستمرة، إنها تتخذ طابعاً اعتيادياً ويكون في مُكنتنا إنجازها من جديد كونها صلاحية طالما لم نتخل عنها أو نشطبها ونعتبرها باطلة. إن ما هو موجود سلفاً بالنسبة لنا يمثل مكتسباً واستمراراً [192] للحياة في إبداع واكتساب جديدين مع دمج كل ذلك في انسجام، بكيفية انفعالية (على أساس التداعي) أو فعالة، مع إمكانية التصحيح الدائم؛ لكن كل ذلك في أفق الذاتية المشتركة المشتغلة دائماً في اجتماعها.

إن ما عرضته هنا ليس نظرية «مثالية»، بل مجرد إظهار لتلقائيات، لما يقوله تمعن ذاتي بداهي كونه فهماً للذات عن العالم الذي نعيش فيه وعن هذه الحياة كونها حياة لوعي العالم. إننا نرى، إذا تمعنا في حياتنا ببساطة، أن العالم ليس له بالنسبة لنا المعنى الذي أعطى ويعطي لكل حديثنا عن العالم والأشياء معناه إلا انطلاقاً من هذه الحياة.

> 2. تأويل حياة وعي العالم
ضميمة «للأزمة، § 28 <[3]

> أ ـ وحدة حياة وعي العالم <

إن حياة الوعي المنسابة والمتغيرة بأشكال متعددة لا تجري في الذوات المختلفة بكيفية فردية، بل كونها حياة للوعي في اجتماع متبادل وفي اشتراك بين الذوات. إننا نوجد جميعاً، سواء مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، في اجتماع فعلي أو ممكن، وفي هذه الحياة المشتركة كونها حياة للوعي يتخذ وجود العالم بالنسبة لنا جميعاً معنى عاماً مشتركاً بصفته الـ «عالم»، عالم الجميع وبالنسبة للجميع. إذ إنه فيها وانطلاقاً منها هي ذاتها يتخذ هذا العالم، العالم الذي نعيش فيه دائماً بوعي، المعنى الكامل للوجود الذي يكون له عندنا؛ عند كل واحد في معنى الوجود الذي يتخذه عنده، ومع ذلك يكون له في الاجتماع، رغم كل هذه النسبية، معنى وجود العالم الذي يتجلى فقط بكيفية خاصة للأشخاص والجماعات الخاصة ـ كونها كيفيات فردية لتجلي العالم الواحد بالنسبة للجميع.

نواصل هذا الفهم الذاتي بضع خطوات أخرى، لكي نوضح أيضاً لماذا اعتاد المرء، عندما تتوفر له المناسبة كونه فيلسوفاً لتوجيه [193] النظر إلى هذا العالم، أن يسميه (لكن ليس دون نبراته الأنوية) عالم الحساسية فقط، عالم الحدس الحسي.

طبيعي أن عالم العيش هذا يعطانا بكيفية دائمة في الإدراك،

(3) حرر هوسرل هذه الضميمة للورقة 65 من نسخة **الأزمة** المطبوعة على الآلة الكاتبة، وتوافق **هوسرليانا** VI انظر ص 106، السطر 38 - ص 107، السطر 19 انظر المصدر نفسه ص 107 (الناشر).

لكن بحيث لا يعطانا منه في كل إدراك إلا مقطع، إن جاز التعبير، لا يعطانا دائماً إلا مجال للإدراك في حركية خاصة: فبعض الموضوعات المدركة لا تبقى مدركة (لكنها لا تفقد بسبب ذلك صلاحية وجودها)، كما أن موضوعات جديدة تدخل إلى المجال الإدراكي، وهكذا تصبح مدركة. لنعتبر موضوعاً ما وهو في هذا المجال، أي وهو محل وعي في كيفية الحضور المباشر؛ طبيعي أنه معطى في كيفيات للظهور تتغير في انسياب. نعيش هذه الكيفيات بشكل يختلف من لحظة إلى أخرى، لكن ما يعتبر فيها بكيفية متواصلة موجوداً، وذلك بصفته **أصلياً** هنا، حاضراً هو ذاته، هو الشيء ذاته: موضوع الإدراك. كل ظهور هو ظهور لهذا الموضوع.

لنوضح مسبقاً هذا التعالق الذي سيتبين، في البداية في نقدنا، لكن بعد ذلك في مشروعنا لوضع الفلسفة بفضل تمعنات جذرية حول الهدف والمنهج على طريق جديد تماماً، أنه بالغ الأهمية. لا ينبغي هنا في هذا المقام إلا أن نسائل حياتنا في العالم عن ما هو جد مألوف بالنسبة لكل واحد منا من حيث إنه يعيش في العالم - نقصد الحياة في الاعتقادات التلقائية التي تنتمي دائماً سلفاً للحياة ذاتها، دون أن يتم أبداً التعبير عنها صراحة بكيفية عامة نسقية، لأنه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون هناك، في الحياة العملية الطبيعية مناسبة لهذا التحديد الذاتي العام(*).

لهذا السبب بالذات، فإنه من المفهوم أن كل محاولة لتأويل عالم العيش والتعالق المتضمن فيه - بكيفية مختصرة: نحن

(*) التحديد الذاتي للحياة، أي تحديد الحياة لذاتها. في الموقف الطبيعي ليس هناك حافز يدفع إلى تحديد الحياة لذاتها.

موضوعات في العالم، ونحن كوننا ذوات للعالم - تأويلاً وصفياً نسقياً - وكوننا نسقاً من الاعتقادات التلقائية - سرعان ما تتورط في تعقيدات غير معتادة ومزعجة، وأن اللغة العامة اليومية سرعان ما تصبح عاجزة، لأن ألفاظها قبل العلمية لا تبقى كافية، عندما تنشأ حاجة عامة للقيام بتأمل انعكاسي للحياة الذاتية التي يستمد منها العالم يقين وجوده وللكيفيات الذاتية التي يتجلى فيها. لكن هذا لا [194] يمس إلا الخطوات الأولى، وبعد ذلك تنشأ كيفية للتعبير مصطنعة تبدو عالِمة، إن جاز التعبير، رغم أن الأمر لا يتعلق إلا بتوجيه انعكاسي للنظر إلى ما يكمن في الحياة وفي العالم المعيش، كما هو معيش، وما يمكن إظهاره مباشرة، أي ما يمثل أولاً وآخراً مكوِّناً تلقائياً لتلقائية عالم العيش. وأخيراً، فإن فهم الوصف يصبح هو ذاته صعباً، وذلك بالضبط لأن الأمر يتعلق بإدراك حدسي - لما لم يتم أبداً إبرازه تيمائياً، ما لم يتم الانتباه إليه لذاته، وما لم يتم تمييزه. لكن لا يحق لي أن أعفي القارئ من هذه الإزعاجات والصعوبات.

إننا «ذوات للعالم»، أي إن حياتَنا اليقظة التي هي في كل مرة حياتي، وبالنتيجة حياة كل «أنا - أحيا»، «حياةٌ» تجري دوماً في الصورة الأعم «لوعي العالم». سوف يُظهر التأويل الذي نشرع فيه الآن ماذا يعني ذلك. (كل الكلمات التي تعرض هنا هي ملتبسة غامضة.)

حياة وعينا في العالم هي تيار متواصل «للعيش» يجري في معيشات جزئية متعددة كونها لحظات غير مستقلة كونها موجات، إذا جاز التعبير، لهذا التيار. ليس كل معيش مجرد «موجة من التيار»، أي جزء من كل، أي من كلية الحياة، بل في كل واحد يعاش شيء ما. كل معيش هو في ذاته بشكل خاص وعي بشيء ما بصفته

موضوعه، بصفته يَمْثُل فيه ويتوفر في «مضمون مثوله» (أو مضمون معناه) على صلاحية. هذا الوعي، أو العيش، له أشكال عديدة تختلف بكيفيات شتى، تختلف حسب الكيفية التي تجعل بها موضوعها ماثلاً في مضمونه وحسب كيفيات صلاحية الوجود التي تعيه فيها. وهنا تترابط بأشكال مختلفة معيشات فعلية وممكنة بحيث إنها، رغم اختلافها من حيث مضمون المعنى وصلاحية الوجود، تترابط «تأليفياً» في وحدة معيش، يكون فيه موضوع واحد، ذاته محل وعي في أشكال مختلفة، بصفته الموضوع الواحد الذي تعي من مضمونه هذه المعيشاتُ هذه الأجزاءَ والجوانب، وما ماثل ذلك وتلك المعيشاتُ تلك الأجزاءَ والجوانب باعتبار أنها كلها تنتمي له في وحدة. مهما كان ما يمكن قوله لوصف أدق لكيفيات العيش كوعي بالموضوع (وهذا سيقود بسرعة إلى وفرة جد كبيرة من التمييزات)، فإنه تكفينا هنا في البداية العمومية الفضفاضة. من هذه الزاوية يجب أن نخص بالذكر أنه في «الآن» الراهن للحياة، في [195] وجوده المنساب ـ الزائل المتميز، تكون كل المعيشات الخاصة موحدة في تأليف شامل، وذلك بحيث إن كل الموضوعات الماثلة فيها تكون في صلاحية وجودها موحدة بكيفية واعية في كلية العالم الواحد الذي تنتمي إليه كلها أعضاءً، أو موضوعات جزئية. كل وعي خاص هو لحظة في الوعي الكلي الواحد المنساب بكيفية متواصلة دائمة، إنه الوعي بالعالم الذي يضم «الكل». في حين أن صلاحية الوجود بالنسبة للموضوعات الخاصة الماثلة يمكن أن «تتعدل جهتها»، أن يتغير يقين الوجود إلى مجرد إمكان للوجود، رجحان وغير ذلك، بل إلى بطلان، فإن كيفية الوعي التي هي من درجة أعلى، أو كيفية الوعي التأليفية الكلية لوعي العالم، تبقى في صلاحية دائمة للوجود كونه يقيناً.

إن حياة الوعي بوصفها حياة يقظة للأنا إنجازٌ متواصل لأفعال، ودائماً لأفعال جديدة (في تأثير الغرائز والاهتمامات الاعتيادية التي يتوفر فيها الأنا على نوعيته الشخصية). إنه يتأثر باستمرار بموضوعات معيشة، يلتفت تارة نحو هذه وتارة نحو تلك، يشتغل عليها، يكون منشغلاً بها بكيفية ما. جليٌ أن كل فعالية أنوية موحدة ومترابطة تفترض ـ وهذا ما يجعل الفعالية الأنوية ممكنة دائماً من جديد ـ طبقة تحتية للانفعالية. إن ما يجب أن يصبح موضوعاً للفعالية، أي أن يؤثر على الأنا، يجب أن يكون سابقاً ماثلاً لوعيه ومتوفراً على صلاحية للوجود ـ وإن ساهمت فعالية سابقة في مضمون الموضوع المؤثر. كما أن الجديد الذي تنجزه الفعالية الراهنة بصدد موضوعها المعطى لها مسبقاً (ما به وفيه تشتغل، «مادتها الأولى") يمنح لهذا الموضوع لحظات للمعنى يعطى معها مسبقاً لفعاليات مقبلة. إن كون الفعاليات المقبلة ممكنة دائماً هو أمر مفهوم من تلقاء ذاته انطلاقاً من سمة أساسية لحياة وعينا يتميز حسبها، بشكل معروف في الحياة اليومية، مفهوم ضيق للوعي عن ما يحمله المرء في ذاته بكيفية «لاواعية»، وذلك أولاً في صورة الذاكرة. إن الوعي بالمعنى الضيق هو الوعي في صورة التأثر والفعالية المتحققين. هذه الصورة تخضع حتماً لتحول الغوص(*) الذي يرافقه تعتيم مستمر إلى أن يضيع فيه التأثر تماماً في الأخير. لكن ما يغوص بكيفية تامة لا يتحول بسبب ذلك إلى لاشيء. تنتمي للحياة الذاكرة، الإمكانية الدائمة لأن يستيقظ من جديد، إما من تلقاء ذاته أو بكيفية فعالة، أي بفضل مُكنتنا. يمكن أن [196] ينكشف من جديد (من تلقاء ذاته أو «انطلاقاً منا») في إعادة تذكر لها طابع حدسي كبير أو صغير. إن إعادة الإيقاظ ليست إدراكاً جديداً،

(*) الغوص، الغرق (das Versinken): إن كل معيش يغوص تدريجياً في تيار الوعي إلى أن يختفي بصورة نهائية.

بل إعادة حدس في شكل جديد للمعنى توازيه الكيفية الزمانية للماضي، وبالضبط إدراكاً سابقاً في الماضي. يكون مضمون التمثل بعد إعادة إيقاظه على هذا النمط في صلاحيته ـ في الصلاحية «السالفة» التي أنجزها الأنا والتي أصبحت خصوصية (اعتيادية) له ـ في إعادة التذكر العادية يكون للصلاحية المتذكرة من جديد طابع صلاحية مستمرة ولا زالت قائمة. هذا طبعاً طالما لم «يتخلَّ» الأنا في غضون ذلك عن صلاحية الوجود أو لم يلغها في فعل لتعديل الجهة، طالما لم يشطبها بكيفية ما، في هذه الحال يتخذ التذكر طابع تذكر ظاهري، «خادع». ينتمي للاوعي أيضاً الإنجاز الانفعالي للصهر[4] (كونه قصدية) القائم على التداعي والذي يتم بموجبه تكوين تأويلات. وأخيراً يعرف كل شخص أن بعض الأشياء تحصل فيه بكيفية «لاواعية»، الأمر الذي كثيراً ما يتجلى في دائرة الوعي الوجداني في معيشات التجربة ذاتها. وفي ارتباط مع ذلك يعرف كل واحد <أن> ما عرفه عن الآخر في تفهم حياته الفعلية يتوفر على قاعدة خلفية لا يمكن أبداً النفاذ إليها بالفعل. لكننا لا نريد هنا أن نذهب أبعد من التلقائيات التي تنتمي بالفعل للحياة في العالم بما هي كذلك ـ وذلك دائماً في إظهار بسيط وبابتعاد تام عن كل نظرية علمية.

لننتبه الآن إلى علاقة الفعالية والانفعالية في شموليتها وليس بالنسبة لأفعال مفردة وسياقات مفردة من الأفعال. إذا كان المرء يميل هنا إلى أن ينسب للحياة ازدواجية في الطبقات، فإن ذلك سيصبح مستحيلاً، كما هو جلي، عندما نأخذ بعين الاعتبار التأليف

(4) هكذا يمكن بفضل هذا الصهر أن تتداخل إعادات تذكر مختلفة وأن تشكل إعادة تذكر واحدة (المؤلف).

الشمولي الذي يوحد تأليفياً الحياة المنسابة كلها في جميع معيشاتها، جاعلاً منها وحدة عليا لعيش له موضوع قصدي شامل: العالم الموجود.

تخترق الحياةَ كلها وحدةٌ للتأليف الأنوي، تأليفِ كل الأفعال (في حركة التشطيبات والتصحيحات المنتمية إليها)؛ إنها كلها مترابطة [197] بصفتها أفعالي «أنا». إن الأفعال وهي تغوص ثم بعد أن أصبحت أخيراً غائصة وصارت «لاواعية» تبقى أفعالي، أو صلاحياتي، لكن في كيفية معدَّلة للصلاحية المترسبة وللتحولات المحتملة في مضامين تمثلها، وطبعاً بشرط أنها لم تفقد استمرار صلاحيتها انطلاقاً من الأنا. جليّ أن ذلك لا يمكن تصوره بالنسبة لكل الأفعال في الوقت نفسه طالما أكون أنا من أنا. لو انتبهنا الآن من جهة أخرى إلى ما يعطى مسبقاً بكيفية انفعالية لكل فعل ينجَز بكيفية فعلية وإلى المجال الكلي الذي يعطى مسبقاً لكل الأفعال المترابطة في فعالية متآنية، لوجدنا أنه يشكل هو بدوره وحدة، ويشكل في الحياة المنسابة وحدة تخترق كل الحياة الزمنية، هي وحدة العالم المعطى مسبقاً على الدوام. ومع ذلك فإنه من الخطأ أن نفهم ذلك كونه ازدواجية في الطبقات. إذ إن كل مكتسب عيني ينساب باستمرار إلى العالم المعطى مسبقاً، كل فعل عملي لا يغير فقط المادة الأولى، بل إنه يبدع أيضاً المعنى الجديد للموجود المتغير كونه منتوجاً، أو محققاً لغاية، وعلى هذا النحو يكون من الآن قابلاً للفهم في العالم. والشيء نفسه يصح، إذا نظرنا بدقة، بالنسبة لكل فعالية حسب كيفيتها. إننا نرى أن الأفعال السابقة والمقبلة توجد بدورها بكيفية ما مختلفة ومتعالقة في العالم المعطى مسبقاً. يمكن أن نتخذ موقعاً مزدوجاً: في الأنا كونه أنا للفعالية وفي العالم المعطى مسبقاً في مضامينه التي تضم أيضاً الأفعال بكيفية ما.

<ب ـ الذاتية المشتركة وحياة وعي العالم>

فهمنا لحد الآن حياتنا كونها حياة للوعي في العالم فهماً ذاتياً عاماً بكيفية يمكن أن يظهر فيها كما لو أن حياة كل واحد في ذاتها ولذاتها، كل حياة لذاتها وحدها، يمكن أن تكون حياة وعي في العالم، حتى عندما يتم غض النظر كلياً عن الآخرين. لكن لا يحق لنا أن نتغافل عن أمر تلقائي مهم ينتمي بنيوياً إلى كل حياة. يوجد بالطبع أناس آخرون في العالم الذي يتوفر بالنسبة إليَّ بكيفية واعية على صلاحية للوجود، سواء كانوا حاضرين هم أنفسهم شخصياً أم لا، وليس فقط كونهم أناساً أعرفهم، بل كذلك كأناس لا أعرفهم، كونهم أناساً لم أسمع عنهم أبداً، مجرد أناس يحتمل أن ألتقي بهم في العالم إذا تابعت تجوالي فيه وغير ذلك. هؤلاء الآخرون هم بالنسبة لي عموماً آخرون في كيفيات خاصة، وفي أشكال «اجتماعية» [198] مختلفة، بصفتهم عائلتي، وأقاربي، وأهلي (أهل قريتي، مدينتي)، وشعبي. . .إلخ. وذلك في الآن ذاته بحيث إن الشيء نفسه يصح بالنسبة لكل آخر <وإنه> خلال ذلك تتميز عائلتي من عائلة غريبة، أهل جماعتي من أهل جماعة غريبة. . .إلخ. هذا يشير إلى كيفيات مختلفة لذاتية الأنا ـ أنا بالمعنى المعتاد في مقابل الآخر؛ نحن (نحن العائلة) في مقابل العائلات الأخرى، الغريبة؛ نحن ـ نحن الأمة، نحن الألمان في مقابل الآخرين، الأجانب (الشعوب الأجنبية)؛ نحن الأوروبيين في مقابل البشريات الأخرى (الهندية، الصينية. . .إلخ).

وهنا يصح من جديد بالنسبة للآخرين أنفسهم ما قلته عن أشكال النحن المرتبطة بي وعن الآخرين المعالقين لها؛ الأشخاص الآخرون، الشخصيات ـ النحن الأخرى هم بالنسبة لذاتهم أشخاص وذوات ـ نحن ولهم آخروهم. لن نتابع أكثر هذه العلاقات والكيفية

التي تتوفر بها الإنسانية الكلية بفضل ذلك على تكوين بنيوي، كما نترك السؤال عن الضرورات الماهوية، وهو الذي يفرض ذاته هنا وعند كل وصف مماثل لتلقائيات الحياة، مفتوحاً. لكننا لا يمكن أن نتجاهل هنا ضرورة معينة، هي أن العالم بالنسبة لنا نحن، لكل أنا يحاول أن يفهم ذاته بالنظر إلى حياة وعيه بالعالم ذاتها، يفقد معنى وجوده الذي له دائماً بالنسبة إليَّ بمجرد ما أغض النظر جدياً عن البشرية المتواجدة معي وأعمل كما لو كانت غير موجودة بالنسبة لي. أستطيع طبعاً أن أعدل في خيالي مراراً العالم الذي أنا على يقين من وجوده. هكذا أتصور الـ «عالم» في كيفية أخرى مخالفة لما هو عليه فعلياً. هذه تعديلات غير جوهرية، فلا يغير جوهرياً من معنى وجود العالم - الذي هو موجود بالنسبة لي بكيفية متواصلة انطلاقاً من «تمثلي للعالم» والصلاحية التي أضفيها عليه - أن تكون هذه الصخرة هنا أو أن ألغيها في خيالي. قد يجوز ذلك أيضاً بصدد أناس مفردين - ولو أن ذلك ربما ليس بالكيفية نفسها بالنسبة لكل إنسان. لكن بمجرد ما أتصور كل البشر الآخرين دفعة واحدة، كل أفق البشرية، غير موجودين، يفقد العالم من كل الزوايا معنى الوجود الذي له بالنسبة لي. لا يعني ذلك فقط أن «العالم الواقعي» لم يبق موجوداً، وأن عالماً آخر أصبح موجوداً. إن العالم يفقد معناه كلياً.

إنني في علاقة واقعية مع آخرين من أول الأمر وباستمرار - في علاقة وعي، وذلك بحيث إنهم يتوفرون بالنسبة إليَّ في حياتي الخاصة على صلاحية الوجود، لكن كونهم ذوات أنوية، أتوفر [199] بدوري بالنسبة لهم في حياة وعيهم على صلاحية الوجود. عندما أكون على يقين من ذلك أكون في الوقت نفسه على يقين من أن عالمي المحيط، وعموماً العالم الموجود بالنسبة لي موجود بالنسبة لهم أيضاً، العالم نفسه الذي يجربه، يتأمله ويتعامل معه كل واحد

انطلاقاً من ذاته، وذلك في الوقت نفسه، بحيث إن أعمال وحركات كل واحد، أي حياة كل واحد في انفعاليتها وفعاليتها، تمتد إلى أفق وعي كل آخر من حيث يمكن تجربته بالنسبة للآخر بوصفه موجوداً في عالمه، في العالم الواحد بالنسبة لهما معاً. لكن هناك أمور أخرى فعلية وممكنة عديدة أبعد مدى تخص العلاقة القريبة والبعيدة مع الآخرين الذين لهم بدورهم آخرون، وهؤلاء لهم بدورهم من جديد آخرون، وهكذا بكيفية مفتوحة دون نهاية (إضافة إلى ذلك التوسطات الموازية في علاقات أشكال النحن وأشكال الآخر (أشكال الغرابة)). إن عالماً لكل البشرية مفتوحاً دون نهاية، عالماً يضم كل العوالم المشتركة من منظوري، وبالمثل من منظور كل آخر، التي توجد في أشكال العلاقة المباشرة وغير المباشرة يجعل مني ومن كل آخر سلفاً أمراً تلقائياً بالنسبة لحياة وعي العالم وللعالم. إن حياة وعينا، منذ البدء ليست حياة في تجاور، بل هي امتداد قصدي لوعي إلى الآخر وإلى كل آخر، امتداد فعلي وممكن يتعلق بالتمثل والصلاحية. إن الإمكانات ليست مجرد إمكانات فارغة، بل إنها تكمن في وجود وعي كل واحد كونها صلاحيات لمضمون معنى معين. بفضل هذا الامتداد المتبادل لحياة الوعي في مضامين معناها والصلاحيات المنتمية لها يكون من غير الممكن أن يفتقد العالم بالنسبة لي، وكذلك بالنسبة لكل أنا آخر أبداً مكونات للمعنى والصلاحية افترضتها ذوات أخرى متواجدة.

إننا لا نرى ونسمع وغير ذلك بجانب بعضنا البعض، بل مع بعضنا البعض، يرى الآخر من الشيء نفسه ما لا أراه أنا، لكنني بهذا المعنى أشارك في وحدة حياتنا التي هي حياة تبليغ، حياة تواصل عن طريق التعبير، وبالمعنى الأوسع عن طريق اللغة. وما يصح بالنسبة للتجربة يصح بالنسبة لكل حياة الوعي. العالم هو من

بادئ الأمر ودائماً عالم بالنسبة للجميع، بالنسبة لأفق الناس الآخرين المفتوح، مهما اختلف تحديده الأدق بالنسبة لكل واحد ولكل أمة. . .إلخ. إنه في البداية بالنسبة لي ولكل فرد العالم المحيط المألوف الذي له مضمون للمعنى والصلاحية محدد من دائرة الذوات الأنوية التي أعيش معها في وحدة جماعة حياتية وتواصلية. مكتسبات حياتهم تندمج دائماً سلفاً في حياتي والعكس. كل ما يعطى لي [200] موجوداً، وحتى ما أجربه في الإدراك بصفته حاضراً هنا، له سلفاً أفق يحيل إلى مشاركة الآخرين في الاشتغال عن طريق الاستقبال المتفهم لمكتسباتهم في أرصدة معنى الوجود الخاصة بي. وعندما أتمعن أجد مسبقاً صلاحية أفقي للبشر الحاضر لدي باستمرار في صلاحية وجوده، أجد الدائرة القريبة والبعيدة للجماعات التواصلية، كما أشرنا إليها من قبل، بكيفية مفتوحة دون نهاية، وأخيراً في عمومية لامحددة. لكن كل ذلك يدخل في أفق عالم التمثُّل الخاص بي، وذلك بالذات في الكيفيات الموازية ودرجات المعرفة وعدم المعرفة، التحديد واللاتحديد.

ليس العالم أبداً مجرد ما يمكن أن أعرفه أنا ذاتي انطلاقاً من تجربتي الخاصة وحسب، إنه ليس أبداً مجرد ما اكتسبته وما يمكن أن أكتسبه مع الأشخاص المنتمين لدائرتي الأقرب أو لدائرة قريبة للجماعة الحياتية والتواصلية من خلال العلاقة المتبادلة. إن نسبية معنى وجود العالم كونه عالماً للتجربة الممكنة تمتد إلى أبعد من ذلك، دون نهاية. إن لها أخيراً أفقاً معالقاً هو البشرية «اللامتناهية» التي تتوفر دائماً بالنسبة لي على صلاحية. إن العالم المعطى في يقين من الوجود كل مرة بكيفية عينية مع محتواه التمثلي الكامل هو عالم لأفق مفتوح، بحيث إن أفق المعنى هذا له هو ذاته طبقاته حسب الجماعات الحياتية الضيقة والواسعة، وله في الأخير دائرة تتوفر على

صلاحية للوجود تتمثل في الأفق الأقصى للبشريات اللامحددة تماماً، المجهولة تماماً، في تقسيمات مجهولة إلى جماعات حياتية، وذلك بالذات في صورة اللاتحديد، الجهل التام، ومع ذلك توجد بكيفية ما في علاقة معنا عبر توسطات عديدة مشاركة في تحديد معنى وجود عالم التجربة الممكنة، عالم المعرفة الممكنة، عالم الانفعالية والفعالية الممكنة. «الإمكانيات الواقعية» للدخول في علاقة فعلية معهم تكمن هنا في المشاركة في الصلاحية، وبذلك هناك إمكانيات مفتوحة لتحديد أوسع لمعنى العالم الذي له صلاحية بالنسبة لنا، الموجود بالنسبة لنا، عن طريق تبني مكتسبات الوجود المنتمية لهؤلاء الأشخاص. ومن ناحية أخرى فإنهم هم أنفسهم مع قدراتهم وحياة وعيهم معروفون بالنسبة لنا عن طريق تجربتنا المتعلقة بهم (الاستشعار، تجربة الآخر) كونها مكوِّناً لعالمنا.

[201] جلي أن فهمنا الذاتي للكيفية التي بها تتضمن حياةُ وعينا في العالم، مثل حياة كل واحد، حياةَ وعي العالم لدى كل آخر بالفعل والإمكان وللكيفية التي يتحدد بها، بناء على ذلك، العالمُ الموجود بالنسبة لنا في معنى وجوده التام من خلال العلاقة بين الذوات، لا زال جد بعيد عن الاكتمال. سوف يتساءل المرء مباشرة بعد ذلك: كيف يحدث هذا بكيفية أدق. كل واحد له حياة وعيه الفردية مع العالم المعطى له مسبقاً بكيفية انفعالية الذي يتلقى انطلاقاً منه بمقتضى فعاليته الخاصة المستمرة مكونات جديدة للمعنى. كيف نفهم في تأويل عيني تضمُّن الحياة الفردية للآخرين وكيف يتم الإنتاج الدائم لكليات شخصية ولأشكال النحن ولوحدة حياة الوعي التي تشمل كل جماعة حياتية، تشمل تأليفياً الحيوات الفردية للأشخاص المجتمعين؟ هذه الجماعات الحياتية (التي توصف الأصلية منها كونها جماعات طبيعية قائمة على التناسل) ليست متجاورة دون ترتيب،

وهي شخصيات من درجة أعلى، موجودة قصدياً لأجل بعضها، مترابطة قصدياً وتعيش مسبقاً في ترابط. إن العائلات التي تعيش «بجانب بعضها» تتحد في درجة عليا كونها قرى، والقرى التي تعيش متجاورة تتحد كونها جماعات قبلية، وكونها جماعات عشائرية. وزيادة على هذا التنوع هناك الشعب، وهو يشير إلى كيفيات ودرجات للحياة الجماعية الموحدة فوق الشخصية حيث يكون أشخاص الحياة الموحدة من درجة أعلى هم أنفسهم جماعات حياتية. الجميع يوجد مع الجميع في علاقة قصدية، في روابط التضمن المتبادل، انطلاقاً من كل منها تكون الأخرى متوجهة حولها في كيفيات القرب والبعد، وممتدة أخيراً في المجال المفتوح دون نهاية. وفي الوقت نفسه ينتمي لهذا الانفتاح دون نهاية الأفق الأوسع للبشرية ووحدة حياة وعي تشمل الجميع، توحد الجميع بفضل علاقة الوعي الممتدة إلى توسطات علاقات التواصل التي ليس لها نهاية.

ومن ناحية أخرى يتخذ العالم، انطلاقاً من العلاقة المتبادلة الحية باستمرار المتغيرة التي توجد بين الذوات والذوات الفردية، ومن جديد بين الذاتيات التي هي من درجة عليا، دائماً معنى جديداً في حركة لا تنقطع من النسبية، وفي الوقت نفسه وبالضرورة بحيث إن العالم الذي له صلاحية بالنسبة لكل ذاتية يتخذ معنى العالم للجميع، العالم الذي يتمثله كل واحد انطلاقاً من نفسه وحسب كيفيته. كل واحد له «تمثله للعالم». هذا هو العالم الذي له صلاحية الوجود في حركية لحياة وعي العالم لدى الفرد، انطلاقاً من [202] معيشاته، ومن تجاربه، وفعالياته، وانطلاقاً من اتصاله مع الآخرين (الذين يتوفر وجودهم في حياة وعيه على يقين التجربة)، مع والديه، أصدقائه. . .إلخ. وأخيراً انطلاقاً من أخبار أو إخبارات غير مباشرة جد عائمة لذوات أخرى مجهولة تماماً.

الشيء نفسه بالنسبة للأمر التلقائي وهو أن عائلتي وعائلة كل واحد تتوفر بكيفية مشابهة على صلاحية وجود العالم في صورة عالم عائلي خاص، إن جاز التعبير، لكن طبعاً مع أفق يمتد خارجه، وأن كل واحد، كونه عضواً لعائلته، يتوفر في «تمثله للعالم» في الوقت نفسه على كيفية فردية لتجسيد تمثل العائلة للعالم الذي ليس هو ذاته إلا في تلك الكيفيات الفردية لكن المترابطة تأليفياً في التواصل. والشيء نفسه أيضاً بالنسبة لتمثل الأمة للعالم: كيفية الألمان أو الفرنسيين. . .إلخ. لتمثل العالم التي يحملها كل فرد ليس فقط عائلياً أو جهوياً، بل أيضاً وطنياً كل مرة بكيفية خاصة. كل ذلك يتطلب، كما هو واضح، تأويلات أدق، تأويلات لتلقائيات العالم كونها عالماً لحياتنا في العالم، العالم الذي نعيش فيه بوعي دائماً بكيفية انفعالية وفعالة.

المكون الثالث

دراســـات

النص رقم 10 : السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي

أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة

النص رقم 32: الغائية في تاريخ الفلسفة



[103]

النص رقم 10
السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي
< محاضرات براغ[1] >
< تشرين الثاني/نوفمبر 1935 >

يجب أن أتوقع أن عنوان هاتين المحاضرتين: «السيكولوجيا وأزمة العلم» < سوف > يثير هو ذاته تعجب الحاضرين ومعارضتهم. هل يمكن أن نتحدث جدياً عن أزمة للعلوم، للعلوم بإطلاق؟ إن أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميته الحقَّة، أي الكيفية التي حدَّد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة، أصبحت بأكملها موضع سؤال. هذا يصح بالفعل بالنسبة للفلسفة التي تعيش في وقتنا الحاضر تحت تهديد النزعات الرَّيبية واللاعقلانية والصوفية. ويصح أيضاً دون شك بالنسبة للسيكولوجيا. لكن كيف يمكن أن نتكلم هكذا ببساطة عن أزمة للعلوم بكيفية عامة، أي عن أزمة للعلوم الوضعية أيضاً، للرياضيات، للعلوم الطبيعية الدقيقة، لعلوم الروح العينية التي نعجب بها عن حق ونعتبرها نماذج للعلمية

---

(1) ألقى هوسرل على أساس هذا النص محاضرتين في براغ يومي 14 و15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1935 (الناشر).

الصارمة والناجحة جداً؟ من يمكنه أن يتملص من بداهة إنجازاتها المتصاعدة يومياً في منهجية عجيبة وأن ينسى أننا مدينون لها بعدد لا يحصى من الابتكارات والاكتشافات التي غيرت كلّياً شكل عالمنا المحيط الواقعي في أقل من قرن؟

إلا أن تقويم العلوم الوضعية قد عرف، من زاوية جوهرية، تغيراً شديداً. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كلياً من قِبل العلوم الوضعية وانبهرت [104] بالازدهار (Prosperity) الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لبشرية حقة. إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع. كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمراً لا مفر منه خاصة بعد الحرب، وقد تحول هذا التقويم أخيراً عند الجيل الجديد، كما نعرف، إلى شعور عدائي إزاء العلم. كثيراً ما نسمع أن هذا العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا. إنه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الحياتية الملحَّة بالنسبة للإنسان المعرَّض في أزمتنا المشؤومة لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري كله أو لامعناه. هل يمكِن أن يكون هناك عموماً معنى في هذا العالم الذي تحطمت فيه كل الأنظمة الحياتية التي تعطينا سنداً وانحلت فيه كل الروابط الداخلية والذي لا يعلمنا فيه التاريخ الذي أصبح بعيد النظر(*) سوى أن العقلَ يصبح عبثاً والنعمةَ تصبح نقمةً؟ هل يمكن أن نعيش في عالم تعتبر فيه المُثُل العليا وكل ما كان مقدساً عند الإنسان مجرد واقعة عابرة تاريخياً مرتبطة بالتقويم البشري ويكون فيه التاريخ البشري مجرد سلسلة من

(*) Weitsichtig: تعني حرفياً بعيد النظر، وهي صفة تطلق على الذي يرى الأشياء البعيدة بوضوح، لكنه لا يستطيع رؤية الأشياء القريبة بوضوح أو لا يستطيع رؤيتها تماماً.

الاندفاعات الوهمية والخيبات المريرة؟ هل يمكن أن نعيش دون أن نستوثق من معنى مطلق لوجودنا وللعالم له صلاحية أزلية؟

لكن كل هذه الأسئلة المتعلقة بالإنسان تقصيها العلوم الوضعية، حتى تلك العلوم التي تدرس الإنسان في وجوده التاريخي. وهي تقصي هذه الأسئلة بحكم تقَيُّدها بما تسميه «موضوعية» وما يحدد منهج علميتها بأكمله.

لم يكن الأمر دائماً على هذا النحو. لم تكن العلوم، حتى علوم الطبيعة ذاتها، مقطوعة الصلة دائماً بالمشاكل الإنسانية الحقة. سوف يصبح ذلك مفهوماً إذا تابعنا في نظرةٍ ارتداديةٍ تاريخيةٍ التحولَ المصيري الذي طرأ على الفكرة الأصلية للفلسفة بوصفها علماً شاملاً. حدث ذلك بحيث إن الميتافيزيقا والفروع المتعلقة بها، والتي تضم الأسئلة العليا والأخيرة، والتي يعنيها اليوم هي وحدها اسم «الفلسفة»، فقدت مصداقيتها بالمقارنة مع علوم الوقائع المزدهرة؛ وذلك إلى حد أن هذه الفروع لم تعد تؤخذ بوصفها علوماً مأخذ الجد، وأن إمكانية تحولها ذات يوم إلى علوم أصبحت موضع [105] خلاف. لقد وصل هذا الأمر أخيراً إلى حد أن مفهوم العلم أصبح في الوعي العمومي مطابقاً للعلوم الوضعية.

إن العلم الوضعي هو مجرد بقية من ذلك العلم الشامل كلّياً الكائنَ الذي ملأ الإنسان الحديث، خلال القرون الأولى بعد النهضة، بانشراح كبير وثقة عالية بالذات، والذي سماه متابعاً في ذلك التقليد اليوناني القديم، فلسفة. أرادت هذه الفلسفة الشاملة أن تحيط بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموماً في وحدة نسقية بمنهجية بداهية قطعياً وفي تقدم للبحث لامتناه منظم عقلياً. يجب إذن أن يجيب بناءٌ واحد يضم حقائق نهائية(*) (endgültig)

(*) بمعنى أكيدة، ثابتة، لا رجعة فيها.

وينمو بكيفية لامتناهية على كل المشاكل، بما فيها المشاكل الحياتية للإنسان. إن مشاكل الوجود البشري هذه، كما يقال اليوم، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشاكل الميتافيزيقية التي حددها الدين مسبقاً، وبأسئلة وجود الإله وماهيته، أسئلة الغائية التي تسود الوجود البشري والإله، أسئلة الإله بصفته المحل المطلق لكل معايير العقل المحض.

أخذت الفلسفة الحديثة منذ البدء بكيفية ضمنية عن التقليد اليوناني القديم اقتناعه بأن هذه المشاكل وكل مشاكل الوجود عموماً تمثل وحدة لا تنفصم، وأن معالجتها في وحدة هي بالذات مهمة الفلسفة، وكذلك الاقتناع بأن تفرع الفلسفة إلى علوم خاصة يسوده نظام داخلي معقول يجعل الميتافيزيقا، بوصفها علماً للأسئلة العليا والأخيرة، تتبوأ مكانة العلم الملكي الذي يعطي روحه في الأخير معنى لكل العلوم الأخرى. لكن المؤسسين الكبار للفلسفة الحديثة اعتقدوا، في رد فعل إزاء التفلسف السكولائي، أنهم اكتشفوا منهجاً جديداً حقيقياً يمَكِّنهم من بدء فلسفة نهائية فعلياً، فلسفة دائمة (philosophia perennis)، بل اعتقدوا أنهم بدأوها في محاولة أولى بكيفية موفقة.

كان ذلك هو ما أدى في الانتصارات المتلاحقة للعلوم الجديدة إلى اندفاع كل المشاريع العلمية وملأ في القرن الثامن عشر دوائر تزداد [106] اتساعاً بالحماس البالغ للفلسفة وكل علومها. ومن هنا ذلك الاندفاع المتأجج نحو التكوين الثقافي وذلك الحماس للقيام بإصلاح فلسفي لنظام التربية ولكل الحياة الاجتماعية والسياسية الذي جعل من عصر التنوير (الذي سمى ذاته طواعية العصر الفلسفي) جديراً بالإجلال. لدينا في النشيد الرائع لشيلر (Schiller) وبتهوفن (Beethoven) إلى الفرح (An die Freude) شهادة لا تفنى على هذه الروح.

لكن البشرية الجديدة التي تفعمها هذه الروح الفلسفية وتسعدها

لم تبق ثابتة على موقفها، بل فقدت إيمانها الدافع في الفلسفة الشاملة التي اعتقدت أنها حققتها بكيفية أكيدة في أجزاء أساسية. لقد عرفت علوم الطبيعة التي استقلت بكيفية صارمة نجاحاتٍ مقنعة سرعان ما تصاعدت في وتيرة سريعة. إن تقدمَها الدائم في تعاون وانسجام، منهجَها القابل للتعلم، نجاحاتِها التقنية: كل ذلك جعلها بسرعة وبكيفية مفهومة نموذجاً (Prototyp) للمنهج العلمي عموماً. لكن محاولات محاكاة هذا المنهج فعلياً في ميادين أخرى، في الميتافيزيقا والأخلاق وغيرهما، لم تعرف النجاح. وعلى أي حال فقد تكونت فروع تاريخية، علوم عينية تهتم بالعالم الاجتماعي ـ التاريخي في منهجية خاصة أدت، بسبب تشابهها مع منهجية علوم الطبيعة الوصفية، إلى الاعتقاد بأن الأمر يتعلق هنا وهناك بدرجة أولية تمهد لدرجة التفسير الدقيق. أما الميتافيزيقا، أي الفروع الفلسفية بالمعنى الضيق، فلم تصل بتاتاً إلى ازدهار دائم بمعنى نهوض محكم منهجياً. وهكذا فرضت من جديد القيام بتأملات منهجية نقدية امتدت بالضرورة إلى نقد منهج علماء الطبيعة الذي عرف نجاحاً كبيراً بهدف فهم إنجازاتهم. وهكذا توصلت دفعة واحدة إلى أسئلة تتعلق بالجانب الذاتي: إن الذاتية العارفة في علم الطبيعة بما هي كذلك التي تشتغل في عمل البحث، في الملاحظة والتجريب، في تكوين المفاهيم والأحكام الدقيقة، في تعليل الحقائق، لكن دون أن تُدرَس هي ذاتها في تيمة علوم الطبيعة، أصبحت لأول مرة مشكلاً مثيراً للقلق. بمجرد ما تمت متابعة التمعن حسب هذا التوجه أصبح أخيرا كل شيء متأرجحاً. إن اليقين الرائع من أن المشاكل العليا، مشاكل الإله، مشاكل الغائية المطلقة، مشاكل الأخلاق المطلقة. . .إلخ. وباختصار، كل المشاكل الميتافيزيقية يمكن حلها إجمالاً، بل إنه قد تم حلُّها، وبالتالي من [107] إمكانية بناء بشرية جديدة بكيفية عقلية على الأرضية الراسخة للعقل المستقل ـ هذا اليقين الرائع انكشف بوصفه سذاجة.

إن تيمتنا المفارِقة (paradox) تتطلب أن نعالج بدقة تاريخ هذا التحول. يجب أن نوضح بشكل أعمق ماذا يعني، بكيفية أكثر عينية، تجديد الفلسفة بالنسبة للإنسان الجديد المنتفض ضد العصر الوسيط، وكيف أمكن أن يعتقد جدياً بعد الاكتشاف المزعوم للمنهج الحقيقي أنه قد وضع نموذجه لبشرية مستقلة ولثقافة قائمة على العقل المحض على طريق التحقيق. ثم يجب أن نوضح كيف انتهى بعد ذلك إلى كيفية مفارِقة النجاحُ الكبير في مجموعة من العلوم، وبالتالي في الفلسفة كلها ـ كما يزعم ـ إلى فشل ذريع، باعتبار أن خُلفاً غير مفهوم إلى ذلك الحين بقي ينهك، مثل سرطان خفي، ثقة الفلسفة بذاتها. يجب أن نبين كيف أدى التطور في البداية مع هيوم إلى إفلاس الفلسفة بالمعنى الأصلي، أي إلى فلسفة شاملة موضوعية النزعة، وكيف نشأت مع رد فعل كانط فلسفةٌ بمعنى مختلف تماماً، من جديد فلسفة شاملة، أي فلسفة ترنسندنتالية. في مقابل النزعة الموضوعية الشاملة المطلقة قامت نزعة ذاتية شاملة مطلقة. لكن حتى فلسفة المثالية الألمانية هذه فشلت. إنها لم تقع في الحقيقة في إفلاس، ورصيدها لم ينكشف على أنه عديم القيمة، لكنها كانت تزاول اقتصاداً قائماً على التبادل بذهب مختبئ دون أن يتم بالفعل أبداً استخراجه واقعياً من أعماق الأرض بفضل عمل منجمي. لم تكن الحدوس العميقة التي تم فيها تخمين ذلك الذهب خالية من القوة، لكنها لم تكن تتيح عملاً علمياً جدِّياً. وهذا ما أدى إلى الانصراف عن الفلسفة الترنسندنتالية، بل إلى ازدرائها من لدن رجال العلم والثقافة الذين جرفتهم نجاحات العلوم الوضعية. ومع ذلك فقد تم الشعور عند مجموعات صغيرة على الأقل بالمعنى العميق للحوافز التي بزغت في الفلسفة الترنسندنتالية وبضرورة أخذها بعين الاعتبار. وهذا ما قاد إلى حركات للانبعاث لا طائل منها. وعلى وجه الإجمال أعطى النصف الثاني من القرن التاسع عشر فلسفة جديدة موضوعية

النزعة وصلت من جديد إلى ثقة بالذات، لكن مع تضييق جوهري لمعناها الشامل الأصلي نزع عنها في الوقت نفسه روحها. عرفت [108] نزعة وضعية طبيعية معارِضة للميتافيزيقا ومتأثرة بالأساس بتقاليد النزعة التجريبية الإنجليزية انتشاراً واسعاً. إن ما يطبعها هو أنه لم يكن لها أي شعور بالخُلف الذي شعر به هيوم، أبو النزعة الوضعية، ذاته بكيفية حادة وفعلية بوصفها إفلاساً. مع سقوط الميتافيزيقا سقطت كل تلك المشاكل الفلسفية الأعلى والأشمل التي تنتمي، دون أن يفطن المرء لذلك، إلى المعنى الكامل لحقيقة المعرفة في علوم الطبيعة بذاتها. وكانت النتيجة إذن قيام نزعة ريبية شاملة، وبالنتيجة، في نهاية التحليل، التخلي عن العلم الحق، إلا أن هذه النزعة الريبية لم تفهم ذاتها بتاتاً بهذا الشكل.

على هذا النحو، كانت الفلسفة المسيطرة. وكان يجب أن تتشكل صورة البشرية الأوروبية بما يتلاءم معها كما تحددت من الروح الوضعية بكيفية تتزايد بسرعة.

بالنظر إلى الوظيفة الكاملة للفلسفة باعتبارها أداة (Organ) للبشرية الحديثة، التي أرادت أن تعطي لذاتها معنى وجودياً وسنداً على أساس العقل المحض، كان من الضروري أن يعني انهيار الفلسفة الشاملة بسبب التخلي عن المشاكل التي تحدد شمولياً معنى كل الوجود وكل الحقيقة ـ المشاكل الميتافيزيقية بالمعنى الواسع ـ كارثة وجودية للبشرية الأوروبية. إذا كان العلم الآن لا يحقق معناه النهائي بوصفه علماً، فإن الإنسان الأوروبي أيضاً لا يحقق معناه النهائي بوصفه إنساناً أوروبياً.

لكن لا يحق لنا في الحقيقة أن نتكلم إلا على أزمة أوروبية عامة توشك فقط أن تصبح انهياراً. ذلك أنه بغضّ النظر عن شكل الحياة الدينية الكنسية ـ الوسيطية الذي لا زال حياً رغم انحلاله

المتواصل بقيت الفلسفة الترنسندنتالية حية في دوائر صغيرة مقابلَ النزعة الوضعية رغم أنها كانت عاجزة، بسبب ضعفها المنهجي وشحوب ثقتها بذاتها، عن أن تطبع الروح العام بكيفية فعالة. وهنا كان الأمل لا يزال قائماً، إذا ما كان ثمة أمل أصلاً، للمحافظة على البشرية الأوروبية الحديثة، ولتبرير رد فعلها ضد العصر الوسيط، وذلك إذا تسنى تخطي القصور المنهجي الذي يطبع كل أشكال المثالية الترنسندنتالية؛ أي إذا تسنى أن نعطيها، بفضل إصلاح جذري [109] لمنهجها، وجهاً جديداً تماماً وأن نضع، بدل المعنى العميق الغامض، علماً نسقياً أولياً يُبنى تحليلياً من الأدنى إلى الأعلى، ويستجيب للمطالب العلمية العليا. هذا الإصلاح يجب أن يتأسس في تعمق جذري على المعنى الأساسي والحق للتحول الترنسندنتالي، وعلى البداهة التي تمنحه مشروعية خالدة، والتي تتمثل في أنه الإمكانية الوحيدة لبناء فلسفة شاملة موحدة لها معنى بواسطة عمل منجَز جذرياً. يجب إذن هنا أن يصبح بداهياً بأنها يمكن بل يجب في فهمها الذاتي الجذري أن تدعي أنها تحيط في نسقية عملها بكل مشاكل الوجود التي يمكن تصورها، وخاصة المشاكل الأخيرة والعليا المتعلقة بمعنى العالم والوجود البشري؛ وأن تكون قادرة في الأخير على أن تعطي لمنبعَي المعنى اللذين انبثقت عنهما البشرية الأوروبية في القديم: الفلسفة اليونانية والديانة التوحيدية اليهودية المسيحية الصورة النهائية للتأثير الغائي التي يصلان فيها إلى توازن. يجب أن تنشأ بشرية جديدة يكون فيها كل من الدين والاستقلالية متضمَّناً في الآخر، ومناسباً له بكيفية ضرورية.

لكن إمكانية إصلاح الفلسفة الترنسندنتالية من الأساس هي - كما تفهمون - السؤال الذي يمثل الاهتمام الأخير لمحاضراتي. وهنا، سيتبين كيف يتداخل بكيفية ضرورية مشكل الإصلاح الجذري

للسيكولوجيا والإصلاح الجذري للفلسفة الترنسندنتالية.

ننتقل الآن إلى التفاصيل، إذ من المعروف أن البشرية الأوروبية أجرت على ذاتها تحولاً ثورياً. فقد ثارت على كيفية وجودها الوسطوية القائمة إلى ذلك الحين ونزعت عنها تيمتها. كانت تريد أن تعيد تشكيل ذاتها بحرية، وكان المثل المثير لإعجابها هو البشرية القديمة، لهذا أرادت أن تحاكي كيفية وجودها. ما الذي اعتبرته أساسياً لدى الإنسان القديم؟ لا شيء سوى الشكل الفلسفي للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان بحرية لذاته ولحياته بأكملها قواعد انطلاقاً من العقل المحض، للفلسفة. الفلسفة النظرية تحتل المكانة الأولى. يجب إذن إنشاء اعتبارٍ متأملٍ للعالم متحررٍ من قيود الأسطورة والتقليد، أو معرفةٍ شاملةٍ بالعالَم والإنسان متحررةٍ بالمطلق [110] من الأحكام المسبقة، تتعرف آخر الأمر في العالم ذاته إلى الغائية التي تسكنه وإلى مبدئه الأعلى: الإله. إن الفلسفة نظرية لا تجعل الباحث وحده حراً، بل كذلك كل من له تكوين فلسفي. ومن الاستقلالية النظرية تترتب الاستقلالية العملية. الإنسان القديم في المثل الموجِّه هو الإنسان الذي يشكل ذاته بتبصر على أساس العقل الحر، أي الإنسان الذي يشكل عالمه المحيط بأسره، أي العالم الثقافي، والحياة الاجتماعية، انطلاقاً من العقل الحر. طبقاً لهذا النموذج الذي فرض ذاته في البداية على صعيد أفراد ودوائر صغيرة، يجب أن تنشأ فلسفة نظرية جديدة لا يتم تبنيها ببساطة تقليداً، بل يجب أن تنشأ من جديد على أساس البحث والنقد الشخصيين، لكن في المعنى القديم لعلم شامل بالكائن عموماً. وهذا قاد إلى بذل مجهودات من أجل المنهج الحقيقي. ننتقل فوراً إلى الاعتبارات الأساسية المنهجية لغاليليه وديكارت التي افتتحت التاريخ الفلسفي للعصر الحديث. عنها، وبكيفية خاصة تماماً عن «تأملات» ديكارت،

نشأ الانقلاب الذي مسَّ الأسلوب العام للفلسفة التي أُخذت عن القدماء وعن السكولائيين. عرفت الفروع التقليدية القديمة للرياضيات وعلم الطبيعة خلال ذلك انقلابات جوهرية مسَّت مهمتها ومنهجها. لكن التحول يتبين أيضاً في الكيفية التي تمت بها انطلاقاً من ذلك السيطرة النسقية على **العالم الثقافي** (globus intellectualis) كله. هنا تكمن البداية المنهجية لنموذجية العلوم الطبيعية الدقيقة، ويكمن منذ ديكارت السعي نحو رياضيات كلية. منذ البداية ظهرت على يد هوبز سيكولوجيا جديدة من نوعها، وعلم عام بالإنسان الاجتماعي؛ هذه السيكولوجيا جديدة من نوعها لأنها تحددت من نموذج علم الطبيعة، إنها سيكولوجيا سيكوفيزيائية طبيعية النزعة تتوجه بكيفية محضة نحو التفسير السببي، وهو ما كان بعيداً تماماً عن العصر القديم.

بعد ذلك تم في المنهج نفسه أيضاً إنجاز الميتافيزيقا الجديدة (التي بقيت طبعاً خاضعة بشكل قوي للسكولائية) **في نظام هندسي** (ordino geometrico) هي أيضاً. وهكذا ظهر أن الفلسفة كلها، **العلم الكلي** (sapientia universalis)، قد نجحت في روحها فعلاً انطلاقاً من العقل المحض. المثال الكلاسيكيَ على ما أريد وما حرّك بوصفه مهمة شاملة العمل كله يتمثل في مشروع النسق الفلسفي لسبينوزا، **الأخلاق على الطريقة الهندسية البرهانية** (Ethica more geometrico demonstrata).

ومع ذلك فقد كانت تكمن في اندفاع هذا التطور سذاجة خفية [111] غطت الاستحالة الداخلية لكل مسعى نحو علم شامل في هذا الأسلوب. أصبحت هذه الاستحالة محسوسة، وإن كان ذلك بكيفية غامضة. كما نشأ إحساس بالفشل، وشعور بالقصور النظري، وذلك رغم أن نهوض إنجازات مدهشة في مجموعة من العلوم الجزئية، العلوم الرياضية الرائدة، كان ظاهراً للعيان. ننتبه في هذا السياق

للخط المزدوج للتطور الفلسفي الذي كان منبعه الأصلي هو الكتابات الافتتاحية المنهجية لديكارت. أذكِّر بجذرية «التأملات»، بمنهجها في هدم الفلسفة القائمة وبدايتها الجديدة في تحرر مطلق من الأحكام المسبقة. تم وضع كل العلوم القائمة إلى ذلك الحين، بما فيها الرياضيات الدقيقة للأقدمين، موضع شك؛ لكن تم الشك أيضاً في عالَم الحياة العملية اليومية الذي يُفترض دائماً بسذاجة، العالَم السابق للعلم، العالم الذي تنطلق منه مع ذلك كل العلوم، والذي لم تضعه أبداً جدياً موضع سؤال. هذا العالم انكشف الآن بصفته ذاتياً تماماً. قام ديكارت، كما هو معروف، بالشك في العالم الحسي بوصفه أرضيةً للعلم خدمة لذلك التوجه الارتدادي إلى ذاتية الوعي، إلى أنا أفعال التفكير مع مفكَّراتها، التمثلات (ideae) الذاتية المحضة التي من خلالها تتجلى هذه الأشياء أو تلك حسياً، وبتعبير شمولي: العالم. هذا الأنا تم إظهاره في التأملين الأولين بصفته شرط كل الشروط في بداهة مطلقة. حتى محاولة الشك الشامل تفترضه مسبقاً.

من هذا الاعتبار نشأ خط مزدوج للتطور سرعان ما عرف من جديد تقاطعاً. من جهة الفلسفة الترنسندنتالية التي انتقلت عبر مونادولوجيا لايبنتز إلى نقد كانط للعقل، وبلغت أوجها في المثالية الألمانية. الفرع الآخر للخط المزدوج شق طريقه عبر نقد لوك للفهم. سيفهم لوك، دون أن يخمن البعد العميق الذي تقدم للبحث الفلسفي في الاعتبار الأساسي الديكارتي، أي مع أنا أفعال التفكير، هذا الأنا بكيفية ساذجة حسب نزعة موضوعية وطبيعية بوصفه نفساً بشرية، بوصفه جانباً من الواقع السيكوفيزيائي يتعين اعتباره لذاته على أساس البداهة السيكولوجية للتجربة الداخلية. بفعل تأثير كيفية التفكير الخاصة بعلم الطبيعة، فكَّر لوك النفس بوصفها طبيعةً ثانية. كما أن

الطبيعة الفيزيائية هي كلية (Universum) الأجسام الواقعية، فإن النفس [112] كلية (Universum) الانطباعات النفسية الواقعية. مثيل المكان هو السبورة الممسوحة (tabula rasa). هكذا شكلت السيكولوجيا ذات النزعة الحسية الطبيعية أساساً لنظرية المعرفة، أي لتدبر كيف أن الذات العارفة تجعل الفلسفةَ معرفةً للعالم الموجود في ذاته كما تجعل الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا ممكنةً.

أدى التطور اللاحق بسرعة إلى فشل نظرية المعرفة هذه السيكوفيزيائية الحسية: فعبقرية بركلي حولتها إلى نظرية للمعرفة محايثة، وتوصلت كونها معالق لها إلى نوع من المثالية المونادولوجية. من خلال تفكير التصور الحسي للوك، وبصدد أفعال الأنا وكل ما هو أنوي بكيفية منسجمة إلى نهايته، فقد أنشأ هيوم الذي لم يكن أقل عبقرية من بركلي مذهباً في المعرفة محايثاً بكيفية محضة، لكن من دون أنا، فقد جعل من الأنا (Ego) الديكارتي طبيعة منغلقة على ذاتها مطلقاً. هذه بالنسبة له هي الأرضية الوحيدة للمعطيات الفعلية التي لا يمكن أن نؤسس عليها، ولو بكيفية غير مباشرة، بوصفها موجوداً فعلياً سوى ركام من الانطباعات والأفكار، في حين أن الطبيعة والعالم عموماً الذي يظهر فيها بمظهر الواقع ليس سوى وهم، يجب تفسيره سيكولوجياً. كان هذا في العمق إفلاساً لكل الاعتبار الطبيعيِّ النزعة للعالم.

رأى كانط ذلك بذعر، وبذلك أيقظه هيوم من «غفوته الميتافيزيقية». ماذا حدث؟ إن جذرية التحرر المطلق من الأحكام المسبقة من أجل تأسيس الحقيقة المطلقة بالنسبة لكل كائن، أي من أجل تأسيس فلسفة شاملة، تطلب من ديكارت تأملات متجهة نحو الذات تؤسس منهجاً فلسفياً شاملاً. حتى وإن كان المرء غير متفق مع ما يقوله ديكارت في التفاصيل (في تأسيس موضوعية البداهات الذاتية

عبر حجة الإله ومصداقية الإله (veracitas dei))، فقد بقيت الأزمنة اللاحقة مقتنعة اقتناعاً راسخاً بأن التأسيس المطلق للحقيقة لا يمكن بلوغه إلا بتأملات متجهة نحو الذات. إن الأنا العارف يؤسس في محايثته المغلقة أنوياً معنى وإمكانيته معرفة كل الوجود الموضوعي، بوصفه وجوداً في حقيقة موضوعية. كان الأمر الأول هنا هو التأسيس المعرفي للطبيعة الموضوعية. ظهر أن ذلك ناجح بشكل كامل. لقد اعتقد المرء أنه يعرف هنا ماذا تتطلب المعرفة الموضوعية للطبيعة: إقصاء متواصل لكل ما هو حسي، لكل ما هو مجرد ذاتي. لكن ماذا لو خرج المرء على دائرة الطبيعة؟ إن العالم هو أيضاً عالم البشر والحيوانات، عالم ثقافي تاريخي أيضاً. كيف ينبغي أن تكون المعرفة [113] الموضوعية ممكنة بالنسبة للوجود النفسي، الروحي؟ ماذا يمكن أن يعني هنا إقصاء كل ما هو مجرد ذاتي، علماً بأن كل الذاتي يجب أن ينتمي لتيمة السيكولوجيا كونها علماً بالذاتي؟ دون تروٍّ وضع المرء فوراً سيكولوجيا موضوعية طبيعية النزعة بشكل ساذج. وهكذا أصبحت الذوات الشخصية نفوساً واقعية، مكونات واقعية لكائنات مركبة سيكوفيزيائياً. وكل نفس أصبحت وفقاً لوجهة نظر لوك صفحة بيضاء (wihte paper) تأتي إليها وتختفي منها في انتظام سببيٌ الانطباعاتُ النفسية، انطباعات التجربة الداخلية البداهية. تنتمي لهذه الانطباعات أيضاً الفاعليات والإنجازات المعرفية التي تنبثق منها كل المعرفة الموضوعية بالطبيعة، والمعرفة السيكولوجية أيضاً. لم يفكر لوك في هذا الأمر، وهكذا نشأت نظريتُه في المعرفة الطبيعيةُ النزعة، والتي انفجرت عندما فكّرها هيوم بكيفية صارمة إلى نهايتها. وبذلك انفجرت في الوقت نفسه النزعة الموضوعية التي يُعتقد أنها تتأسس معها. وهكذا أدت نزعة هيوم الوهمية المفارِقة إلى الإحساس بكيفية مربكة في البداية بأن كل المعرفة الموضوعية، بما فيها معرفة الطبيعة التي يُعتقد أنها واضحة، شيء غير مفهوم تماماً، وأن علم الطبيعة

يفتقر في الحقيقة إلى تأسيس جذري، وبالنتيجة إلى علمية حقة. (في الحقيقة يصح كل ما قيل عن مثالية بركلي التي تتسم أيضاً بالمفارقة). انكشف عدم الفهم هذا، على ما يظهر، انطلاقاً من التساؤل الارتدادي عن العمل الذاتي (إنجاز الوعي) الذي فيه تُنشئ الذوات الباحثة في الطبيعة الطبيعةَ بالمعنى الفيزيائي نتيجةً لعملهم - وطبعاً بوصفها معنى ذاتياً للمعرفة. لكن من الواضح أن عدم الفهم يتعلق أيضاً بالعالم الحدسي الحسي وبالنتيجة بالحياة الذاتية التي فيها ينبني في معناه وصلاحيته بوصفه عالماً موجوداً فعلياً. دون هذا الإنجاز لا يمكن أن تتوفر المعرفة العلمية على أي تيمة. لم يتم التفكير أبداً في أن هذا العالم اليومي الحسي يُفترض ويُستعمل بصلاحيته الخاصة عند كل ملاحظة وتجريب يقوم بهما العلماء. إن المعرفة العلمية واليومية بالعالم، يجب من الآن أن تصبح من حيث إمكانيتها مشكلةً، كما يجب أن تصبح الذاتيةُ التي ينشأ في محايثتها العالمُ، العالم الموضوعي والعالم المعروف علمياً بوصفه إنجازات ذاتية، مشكلة - الذاتية، من حيث هي فقط منجزة لذلك، يجب أن [114] تصبح تيمة للعلم. لكن هل يمكن أن يكون هذا العلم هو العلم الوضعي؟ (ومن جهة أخرى ألا يريد كل علم بما في ذلك هذا العلم أن يكون معرفة بما هو في ذاته؟) إن قلب كانط لميتافيزيقا عصره، وهي ميتافيزيقا موضوعية النزعة، هو قلب للفكرة الموضوعية النزعة كلها للفلسفة عموماً (مفهومة دائماً بوصفها علماً شاملاً). مهما اجتهدت في معرفة الذاتية موضوعياً ومهما تقصيتها بوصفها نفساً بشرية وحيوانية، وبوصفها مكوّناً واقعياً للوقائع السيكوفيزيائية، فإنها لا يمكن أبداً أن تبلغ تلك الذاتية التي من حياة وعيها يستمد العالم في كل كيفيات التمثل، عالم الممارسة اليومية والاجتماعية، وأيضاً عالم العلوم الموضوعية، معناه وصلاحية حقيقته. إن ذاتية كانط الترنسندنتالية، ذاتية الأفعال والقدرات الترنسندنتالية التي تمثل كل

تيمة الفلسفة الكانطية ليست بتاتاً هي النفس البشرية والحيوانية التي يعتقد أنها واقعية، ليست بتاتاً هي تلك التي تحاول سيكولوجيا لوك معرفتها حسب روح علم الطبيعة بكيفية موضوعية. إن من ينعت فلسفة كانط بأنها ذاتية النزعة أو محايثة ويفكر النفس البشرية تيمةً سيكوفيزيائية لا يفهم شيئاً من كانط. لقد كان مسعى كانط بالضبط هو تبديد هذه النزعة السيكولوجية. لكن كذلك يسيء المرء فهم «رسالة في الطبيعة البشرية» (Treatise) لهيوم، عندما ينسب له هذه النزعة السيكولوجية التي أراد بالضبط أن يذيبها ريبياً في نزعته الوهمية مثلما أراد أن يذيب النزعة الطبيعية عموماً. إن نزعته السيكولوجية، الطبيعية كانت تتحرك تماماً على أرضية «ترنسندنتالية»، أرضية المحايثة الترنسندنتالية. إن نزعته السيكولوجية الخاصة تكمن فقط في تبنيه لتصور السبورة الممسوحة للمعطيات المباشرة للتجربة الإيجولوجية مع التحرر من سذاجات لوك السيكوفيزيائية. يمكن أن نقول: إن كل المثاليين الكبار، رغم أنهم لم يبلغوا فهماً ذاتياً فعلياً، لم يعالجوا سوى ذلك الأنا الذي تم التعبير عنه لأول مرة، لكن بكيفية غير كاملة، في «تأملات» ديكارت بصفته الذاتية الأخيرة التي تبني «تمثل العالم» في تجربتها ومعرفتها. حتى مونادولوجيا لايبنتز تندرج هنا، وكذلك، في اتجاه آخر، كل الفلسفة الترنسندنتالية إلى هيغل.

[115] يمكن أيضاً أن نصف المعنى العميق لكل هذه الفلسفة المثالية أو الترنسندنتالية التي انبعثت من ديكارت إذا عبرنا عن موقفها بكيفية صارمة ومنسجمة بهذا الشكل: كل العلم الوضعي، وإن كان بفعل نجاحاته يعطي لذاته (بوصفه علماً دقيقاً) قيمة كبرى كونه علماً صادراً عن المنهج الوحيد الحقيقي، ليس بعدُ بتاتاً علماً جدِّياً، أي ليس علماً انطلاقاً من التأسيس الأخير، أي المسؤولية الذاتية الأخيرة للعارف. إن العلم الشامل الترنسندنتالي هو وحده

ينجز ذلك. وهو، بعودته إلى الذاتية المطلقة الأخيرة، ذاتية الوعي التي منها يستمد العالم قبل العلمي، ثم العالم العلمي ذو الأسلوب الموضوعي، مضمونه وصلاحيته ـ هذا العالم مع كل مقولاته الأنطولوجية ـ يمنح العلم الوضعي المزدهر تأسيسه الذاتي ـ الترنسندنتالي، يمنحه معناه الحقيقي، أي معناه الفلسفي. إن الفلسفة الترنسندنتالية ليست تأويلاً لاحقاً للموضوعية، بل إنها التأسيس الحقيقي لمعناها وصلاحيتها.

لكن ينبغي الآن أن نتساءل: ما مدى نجاح كل هذه الأنساق الفلسفية الترنسندنتالية منذ كانط؟ لقد تابع العلم طريقه دون أن يكترث بها. استطاعت علوم الطبيعة، ثم فيما بعد علوم الروح، بفضل نجاحاتها الملموسة أن ترتكز بفخر على ذاتها دون أن تكترث بكل هذه الأنساق. وعندما تهتم بها فإنها تقلب معناها بما يتلاءم مع نزعتها الموضوعية. لكن هل تم في مسار التطور الفلسفي الترنسندنتالي تحقيق تقدم قائم على الاتفاق على إنجازات معرفية ملزمة للجميع؟ هل تم الوصول إلى بناء معرفي يعطي، على الأقل للفلاسفة، بفضل الاتفاق القائم على التعاون بينهم، يقيناً داخلياً؟

لو كان الأمر كذلك لاقتنع العلماء الوضعيون دون شك بضرورة القيام بتقويم آخر لنتائجهم. أكيد أنه كان يمكنهم أخيراً أن يدركوا أن نجاحاتهم ليس لها بأي حال الدلالة التي منحوها لها بوصفها معرفةً علميةً أخيرة، معرفة بوجود الطبيعة والروح مرتكزة فعلياً على ذاتها. لكن ذلك لم يحدث لأن تطور الفلسفة الترنسندنتالية لم يقدم بتاتاً صورة علم يتقدم في كيفية موحدة. إن تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية [116] كلِّها (بما فيها تلك التي توجد في حال كمون عند هيوم وبركلي) هو في عمقه تاريخ محاولات متجددة باستمرار لتحقيق الفلسفة الترنسندنتالية عموماً. إنها لم تصل أبداً إلى بدء حقيقي، لم تتمكن

أبداً من بلوغ الأرضية المطلقة التي يمكن أن تبتدئ عليها عملاً حقيقياً مع أسئلة عمل حقيقية ترسم مسبقاً طرقاً حقيقية للعمل.

أخفقت محاولات بناء النسق الترنسندنتالي رغم أنها كانت تجد دائماً من جديد معجبين وتمارس قوة معرفية ما لم يكن من الممكن التهرب منها تماماً عند التعمق الفعلي. كان المرء عند تفهمها يعيش البداهة التي رفعت مبدعيها إلى الأعالي، إن تركيباتهم التأملية أثارت الإعجاب، لكن لم يكن من الممكن البقاء عندها ومتابعة العمل في روحها. لقد كانت بداهة قائمة على تخمينات مسبقة <كانت> عاجزة تماماً عن أن تقود مباشرة إلى ما يتم تخمينه هو ذاته وأن تصير تحليلاً، تكويناً للمفاهيم وتعميماً ماهوياً، وباختصار عملاً علمياً بالفعل قائماً على أرضية راسخة. لكن كيف يمكن فهم ذلك؟ إن الفلاسفة الترنسندنتاليين الكبار لم يكونوا أبداً يختلقون المفاهيم (Begriffsdichter). لم يكن ينقصهم بتاتاً حس التأسيس النظري العلمي. إن ضرورة المسؤولية الذاتية الأخيرة العميقة للمكافح في تأسيس تشكيلاته المعرفية كانت هي بالذات القوة الدافعة للحركة الترنسندنتالية كلها. فقد كان يجب أولاً تأسيس وفهم المنهجية الموضوعية وإنجازها، العالم قبل العلمي والعلمي، وذلك بتأمل ينصب على الذاتية المشتغلة ـ المنجِزة في الأخير في كل ذلك ويجعلها تيمة. لكن لماذا إذن لم يبتدئ المرء ببساطة بالتجربة الداخلية ووصف معطياتها؟ فالفلسفة الترنسندنتالية تهتم دائماً بالذاتي. إن القدرات الترنسندنتالية عند كانط، مثلاً المخيلة، الفهم، العقل، تأليف الإمساك (Synthesis der Apprehension)... إلخ. هي بالفعل قدرات لأفعال ولإنجازات تتحقق في الأفعال تجري حسب قانونية لامتغيرة راسخة مطلقاً تبني الصورة القبلية للوجود الموضوعي، للطبيعة. لكن الفيلسوف يقوم بهذه الأفعال ومسارات الأفعال

والإنجازات في ذاته كلما جرَّب الطبيعة وحدَّد هويتها وتعرَّف إليها من جديد. يجب عليه إذن في تأمل انعكاسي مناسب خالص وعيني، [117] ينتقل مما هو معطى بوصفه طبيعة إلى حياة الوعي التي تنجزه، أن يدركها منهجياً وأن يجعلها مفهومة بصفتها منجِزة للطبيعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صورة ماهية إنجازها، لقانونيتها. لماذا تم تركيب قدرات ترنسندنتالية بقيت إلى هذا الحد أو ذاك أسطورية، رغم أنه كان من الممكن في التأمل الانعكاسي جعلُ الحياة المنجِزة الجارية باستمرار مرئيةً وتوضيحُ الكيفيات وكذلك الضرورات التي تكوَّن **حسبها** ما هو قائم أمامنا، إذا جاز التعبير، في اتجاه النظر المباشر الطبيعي: الموضوع الطبيعي، الطبيعة عموماً، في كيفيات ظهورها.

لا حديث عن ذلك لدى كانط ذاته، ناهيك عن أتباعه. هناك إشارات عند كانط تدل على أنه كان يرى هنا مهاماً، لكن الكيفية التي نحَّاها بها باعتبار أنه يمكن الاستغناء عنها تبين أنه لم يدرك المعنى الحقيقي والكامل للمشكل الترنسندنتالي (مشكل هيوم)، ولم يكن متأكداً من فهمه للفرق بين المهام الموضوعية ـ السيكولوجية والمهام الترنسندنتالية. وبالفعل فقد أوقعه التنفيذ المتواصل للتأمل الانعكاسي الترنسندنتالي مباشرة في صعوبات فائقة ومفارِقة، وخاصة بصدد العلاقة بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية، بين الذاتية السيكولوجية والترنسندنتالية. لم يفهم كانط وخلَفه تماماً ما هو بالضبط أنا الوظائف الترنسندنتالية وما علاقته بالضبط مع الأنا التجريبي، أي الإنسان الواقعي الذي تجعل منه السيكولوجيا بوصفه نفساً تيمة لها. لماذا يجب أن تكون الأفعال والقدرات الترنسندنتالية مختلفة عن تلك التي أنجزها أنا، الإنسان اليومي، في حياتي في العالم؟ إنني أنا واحد. لكن من الصعب أن يقال بعد ذلك إن فهمي يرسم القانون للطبيعة، وإن موضوعية العالم تنبني في نفسي. يجب

إذن أن يكون الأنا الترنسندنتالي مع قدراته الترنسندنتالية مخالفاً للأنا، للشخص البشري. لكن ألا نقع بذلك في ميتافيزيقا صوفية مشوشة؟

ثم إنني لا يمكن أن أفكر ذاتي دون آخرين، دون اجتماع معهم. إنني أولد داخل الجماعة، وبذلك فأنا مدين للتواصل الدائم مع الذوات الأخرى بمضمون تمثلي للعالم. ولهذا، فإن العالم له مسبقاً بالنسبة لي ولكل إنسان معنى «عالم للجميع». لكن من جهة أخرى أليس وعيي هو ما يستمد منه الآخرون في النهاية، أي [118] ترنسندنتالياً، معنى وصلاحيةً، وجودَهم بالنسبة لي؟ أين هو الطريق الترنسندنتالي الذي يقود مني إلى الآخرين وإلى التواصل معهم؟ كيف يمكن تصور هذا الطريق عموماً؟ طبعاً لم يطرح كانط أبداً هذا المشكل المفارِق للذاتية المشتركة الترنسندنتالية. لا مجال عند كانط للحديث عن الوظائف الترنسندنتالية التي ينبني بفضلها الآخرون كونهم آخرين، الإنسانية كونها إنسانية، وبالنتيجة الطبيعة الموضوعية بوصفها طبيعة مشتركة. حتى المثالية الألمانية تحاشت هذا المشكل.

في كل ذلك نلمس مفارقات هي مجرد تعديلات للمفارقة الأساسية: مفارقة التطابق الضروري وفي الوقت نفسه الاختلاف الضروري بين الذاتية السيكولوجية والترنسندنتالية، بين الوظائف والقدرات السيكولوجية والترنسندنتالية.

ألم يكن هناك مخرج من محنة المفارقات هذه؟ أعتقد وآمل أن أتمكن من إقناعكم ـ حتى وإن كانت أطروحتي يجب أن تظهر هنا مفارقة ـ أن نفوذ النزعة الطبيعية الذي جثم على السيكولوجيا ولم تتمكن من تجاوزه جدياً إلى اليوم هو السبب الرئيسي في عجز الفلسفة الترنسندنتالية عن الخروج من وضعيتها الحرجة وفي بقائها نتيجة لذلك متورطة في تركيباتها البراقة. لو لم تخفق السيكولوجيا لقامت ضرورة بعمل وسيط لفائدة فلسفة ترنسندنتالية تحليلية ـ تركيبية

عينية عملية ومتحررة من كل المفارقات. لكن السيكولوجيا أخفقت لأنها أخطأت في العصر الحديث منذ البدء وباستمرار معناها الخاص الحق الموكول لها الذي كان طبعاً من الصعب بلوغه. لذلك، فإن تاريخ السيكولوجيا هو مجرد تاريخ للأزمات. ولهذا بالذات لن يمكن أن تساعد على تطوير فلسفة ترنسندنتالية حقة إلا في إصلاح جذري يتم فيه توضيح مهمتها المناسبة لماهيتها ومنهجها انطلاقاً من تمعن عميق.

لكي نجعل ذلك واضحاً نقْدِم على تأمل نقابل فيه من جديد السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية.

واضح دون صعوبات أنه من المستحيل أن تنجز هذه السيكولوجيا ما كان ينبغي أن تنجزه الفلسفة الترنسندنتالية، إذا كان عليها أن تحقق بالفعل مهمتها بوصفها علماً. إن مهمة السيكولوجيا كانت دائماً إنجاز علم بالبشر والحيوانات الواقعيين في جوانب وجودهم النفسي. هنا يتحرك كل تفكير على أرضية العالم الموجود [119] تلقائياً انطلاقاً من التجربة. هذا العالم يقيني مسبقاً، لكنه ليس معلوماً ومعروفاً بكيفية كاملة. نعرف تلقائياً ومسبقاً أنه يتوفر على وجود في ذاته موضوعي يقدم ذاته في التجليات والاعتقادات الذاتية المتغيرة وأنه حامل (Substrat) لحقائق في ذاتها. يجب، وهذا هو هدف كل علم موضوعي، تخطي نسبية الاعتقادات والتجليات الذاتية ومعرفة الوجود الموضوعي كما هو في ذاته، على الأقل في اقتراب نسقي.

يرى الفيلسوف الترنسندنتالي بدهشة أن هذه الموضوعية كلها مع جميع علومها هي مشكل ضخم. والمشكل الجذري هو بالذات التلقائية التي يوجد بها دائماً العالم، هذا العالم. عندما انعكس فلسفياً على ذاتي من حيث إنني أتوفر، في التغيُّر المناسب للتجارب، على العالم ومن حيث إنني أنا موجود يعيه، أرى أن حياة وعيي هي

المحل الذي انطلاقاً منه يستمد العالم، وسبق أن استمد، في كل مضامين تمثُّله المتغيرة معنى وصلاحية. هذا يصح بالنسبة لكل وجود موضوعي واقعي، وكذلك بالنسبة للناس والحيوانات والنفوس والجماعات الشخصية وغيرها. وعليه ينتمي الوجود النفسي، الوجود الروحي الموضوعي من كل نوع، وبالنتيجة السيكولوجيا ذاتها، إلى المشاكل الترنسندنتالية. إن محاولة معالجة المشاكل الترنسندنتالية على الأرضية الموضوعية وبمنهج العلم الموضوعي هي من دون شك خُلف ودور. لا يمكن أن يكون أي حكم موضوعي، أي قضية عن العالم بالمعنى الطبيعي للكلمة، مقدمةً لأي حكم ترنسندنتالي. ومع ذلك يعود من جديد السؤال: ألست أنا تيمةً سيكولوجية وأنا بوصفي أنا (Ego) ترنسندنتالي نفس الأنا ذاته؟ نفس الأنا، لكنه فقط ينجز موقفين نظريين مختلفين ويضع بصدد ذاته وبصدد الآخرين مهام مختلفة. كل الآراء التي لدي عن نفسي تنحدر من تأويلات ذاتية (Selbstapperzeptionen)، من تجارب وأحكام اكتسبتها وأنا متَّجه انعكاسياً نحو ذاتي مع تأويلات استشعارية في علاقتي مع الآخرين. إنني أنجز إذن مَوْضَعة ذاتية وأستطيع ذلك دائماً في درجات جديدة. إنني أتوفر، مثل كل ما هو شيئي، غير أنويّ، على معنى تأويلي(*) موضوعي له دائماً مسبقاً تاريخ بنائه الذي يمكن أن أكشفه إذا انعكست على ذاتي. الموقف الترنسندنتالي ليس سوى موقف التساؤل الارتدادي الجذري خلف كل تأويلات العالم والذات واتخاذ موقع [120] فوق كل الصلاحيات التي سبق اكتسابها. إن المشكل الترنسندنتالي في معناه الحق هو دراسة منهجية في هذا الموقف لبناء الصلاحية الذي يكون فيه عالمنا، الذي يظهر هنا موضوعياً، هو العالم

(*) معنى تأويلي (apperzeptiver Sinn): أي معنى ناتج عن تأويل (Apperzeption) معين.

المكتسب والمتوفر على صلاحية قبل كل انعكاس. في الفهم الذاتي الجذري والأعمق للأنا الذي يتملك عالماً وينجز هذا التملك للعالم يجب أن يُفهم الوجود الحقيقي للعالم، أن يُفهم معنى وجوده مكتسَباً ذاتياً. إننا بالطبع عندما نؤول الذاتية الترنسندنتالية بوصفها أنا (Ego) منعزلاً مغلقاً ونغفل، انسجاما مع التقليد الكانطي، مهمة تأسيس الذات الجماعية الترنسندنتالية نضيِّع كل أمل في معرفة ترنسندنتالية للذات والعالم.

إذا كان هو الأنا نفسه من دون شك، فإنني أنا نفسي الذي أنجز في الفلسفة الترنسندنتالية التمعن الذاتي الأخير، ومن جهة أخرى أعتبر ذاتي في السيكولوجيا هنا على أرضية العالم الذي له صلاحية جاهزة بالنسبة لي كوني أنا متموضع في العالم: إنسان بين الناس. وهذا يشير من دون شك إلى ترابط وثيق بين السيكولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية. وهكذا يمكن أن نتنبأ أيضاً بأنه يجب أن يكون هناك طريق يقود إلى الفلسفة الترنسندنتالية عبر سيكولوجيا يتم إنجازها بكيفية عينية. ويمكن أيضاً أن نقول لأنفسنا: إذا أنجزت أنا نفسي الموقف الترنسندنتالي بكيفية تجعلني أرتفع فوق كل عالم وفوق تأويلي لذاتي، لكي أدرس الإنجاز الذي أتملك فيه العالم، فإنني ينبغي أن أعثر من جديد على هذا الإنجاز في تحليل سيكولوجي داخلي، حتى وإن كان قد اندمج من جديد في تأويل يعتبره شيئاً نفسياً واقعياً تابعاً للجسد الواقعي. وفي المقابل: إن بسطاً سيكولوجياً جذرياً لحياتي المؤولة في العالم، وبالضبط لوعيي البشري بالعالم وللعالم الذي يظهر فيه حسب كيفية ظهوره كل مرة، بصفته صورة العالم، كما يقال أيضاً، هذا البسط السيكولوجي ينبغي عند الانتقال إلى الموقف الترنسندنتالي أن يكتسب فوراً دلالة ترنسندنتالية، بمجرد ما آخذ الآن في درجة عليا بعين الاعتبار أيضاً

التأويل الموضوعي الذي انطلاقاً منه يتخذ تمثل العالم معنى كائن واقعي، معنى ما هو بشري ـ نفسي. بناءً على ذلك، فإنه مما يثير الاستغراب في البداية أن الفلسفة الترنسندنتالية منذ كانط لم تجن بتاتاً أي فائدة من السيكولوجيا التي أرادت منذ زمان لوك أن تكون [121] سيكولوجيا على أساس التجربة الداخلية. بالعكس، إنها اعتبرت أدنى تدخل للسيكولوجيا بمثابة خيانة لمسعاها الحقيقي وكانت في صراع دائم ضد النزعة السيكولوجية يتوخى نتيجة تمكن من بلوغها هي أنه لا يحق بتاتاً للفيلسوف أن يعبأ بالسيكولوجيا الموضوعية. إن إرادة معالجة مشاكل معينة لنظرية المعرفة معالجة سيكولوجية بقيت أيضاً <بعد> هيوم وكانط تغري كل أولئك الذين كانوا يشعرون بارتياح تام في غفوتهم الميتافيزيقية، ويتركون العلوم الموضوعية توجههم فلسفياً توجيهاً خاطئاً. بقي هيوم رغم كانط غير مفهوم، واستمرت النزعة التجريبية الإنجليزية، أي نظرية المعرفة الساذجة السيكولوجية النزعة في أسلوب لوك، في الانتشار، بل وفي تكاثر ضخم. وهكذا وجب بلا شك على الفلسفة الترنسندنتالية مع أسئلتها الجديدة تماماً أن تكافح دائماً أيضاً ضد هذه النزعة السيكولوجية. لكن لم يبق الأمر متعلقاً في سؤالنا الراهن بدعاة النزعة الطبيعية الفلسفية، بل بالفلاسفة الترنسندنتاليين الحقيقيين وبمبدعي الأنساق الكبرى أنفسهم. لماذا لم يكترثوا أبداً بالسيكولوجيا التحليلية القائمة على التجربة الداخلية؟ إن الجواب الذي تمت الإشارة إليه والذي يحتاج إلى مزيد من التحليلات والتعليلات هو: إن السيكولوجيا، بكل أشكالها التي أرادت أن تكون فيها سيكولوجيا قائمة على أساس التجربة الداخلية، أخطأت منذ لوك مهمتها المميزة.

إن الفلسفة الحديثة في معناها الأصلي بوصفها علماً شاملاً أخيراً هي بأكملها، حسب وصفنا، على الأقل منذ كانط وهيوم،

صراع واحد بين فكرتين للعلم: فكرة فلسفة موضوعية على أرضية العالم المعطى مسبقاً وفكرة فلسفة على أرضية الذاتية الترنسندنتالية المطلقة. هذه الأخيرة هي فكرة من نوع جديد تماماً وغريبة إذا نظرنا إليها من الزاوية التاريخية.

كانت السيكولوجيا تساهم على الدوام في هذا المسلسل التطوري الكبير بوظائف متنوعة، كما رأينا، بل إنها كانت الميدان الحقيقي للقرارات. وهي كذلك لأن تيمتها بالضبط، ولو في موقف آخر وبالنتيجة في مهمة أخرى، هي الذاتية العينية الممتلئة التي ليست سوى ذاتية واحدة. لكنها، كما قلنا، لم تصل إلى وضوح جذري بصدد ماذا تريد أن تكون وماذا يجب أن تكون بكيفية معقولة. [122] لذلك، لم تعرف حركة تقدم هادئة مثل حركة العلوم الطبيعية الدقيقة التي كانت مثَلها الدائم. وهكذا نعيش الآن من جديد أزمة للسيكولوجيا التي كانت قبل سنوات قليلة مفعمة، بوصفها سيكولوجيا مؤسَّسية عالمية، باليقين من أنها يمكن أن توضع أخيراً على قدم المساواة مع علم الطبيعة. لا يعني ذلك أن عملها كان عقيماً. لقد تم في موضوعية علمية اكتشاف وقائع عديدة مدهشة تتعلق بالحياة النفسية البشرية. لكن هل جعل منها ذلك جديا سيكولوجياً نعرف فيها شيئاً عن الماهية الخاصة للروح، ليس عن ماهية صوفية ـ ميتافزيقية، بل عن وجودها في ذاتها ولذاتها(*) الذي يمكن أن يبلغه الأنا الباحث ـ المنعكس بفضل ما يسمى الإدراك الذاتي. في هذا الاتجاه الذي لم يكن من الممكن في الأخير إغفاله وجدت دائماً من جديد حوافز لعدم الرضا. هنا سادت توترات حادة بين المهمتين الموروثتين تاريخياً: من جهة دراسة النفوس مثلما

(*) in sich und für sich: انظر الهامش (*) ص 321.

تدرس الأجسام تماماً، وفي ارتباطها معها بوصفها وقائع مكانية - زمانية، ومن جهة أخرى مهمة دراسة النفوس في وجودها في ذاتها ولذاتها عن طريق التجربة الداخلية (أو عن طريق «الاستشعار» المتجه أيضاً نحو الداخل). تظهر المهمتان مترابطتين تلقائياً من حيث المنهج والقضية، ومع ذلك فهما ترفضان الانسجام. عيَّن العصر الحديث لذاته منذ البداية منهج الطريقة الهندسية (mos geometricus)، أو بعبارة أخرى النموذج المنهجي للنزعة الفيزيائية. كان يُنظر مسبقاً للعالم بوصفه عالماً لوقائع فعلية منتظمة حسب قانونيات سببية، وهكذا كان ينظر إلى النفوس أيضاً كملحقات واقعية تابعة لأجسادها، لها بنية صورية مخالفة للأجسام، فهي ليست أشياء ممتدة (res extensae)، لكنها مع ذلك واقعية بمعنى مماثل لهذه الأخيرة ويجب دراستها في هذا الارتباط حسب قانونياتها السببية، أي في نظريات من نوع مماثل مبدئياً لنظريات الفيزياء التي تعتبر نموذجاً. لكن ماذا لو كانت هذه التسوية المبدئية التامة بين الجسم والنفس تتضمن خُلفاً خفياً؟ وبالفعل فإن السببية تتخذ، عندما يتعلق الأمر بالسببية الطبيعية، معنى مخالفاً تماماً مبدئياً لمعناها عندما يتعلق الأمر بالسببية بين الجسمي والنفسي. إن جسماً يكون ما هو بصفته هذا الجسم المحدَّد في ماهيته الخاصة حاملاً لخصائص سببية. وإذا أزحنا السببية فَقَدَ الجسم معنى وجوده الخاص بوصفه جسماً، بوصفه فردية طبيعيةً. أما الأنا فهو دائماً هذا الأنا، وله فردية في ذاته ومن ذاته، إنه لا يستمد فرديته من السببية. يمكن طبعاً لكل شخص بفضل الجسدية أن يميز موقعه المكاني الذي يدين به لها. لكن إمكانية [123] تمييزه وتعيين هويته بالنسبة لكل شخص في الإطار المكاني - الزماني مع كل الشرطيات السيكوفيزيائية التي تتدخل هنا لا تساهم بأي نصيب في وجوده، من حيث هو كائن بذاته (ens per se). إن ما يسمى التجربة الذاتية الداخلية أو النفسية يمكنها هي فقط، بجانب

الاستشعار الذي هو مجرد كيفية معدَّلة للتجربة الذاتية، أن < تجعل > الوجود النفسي يعطي ذاته. ومن جهة أخرى، فإن تجربة الجسم هي مسبقاً ليست بتاتاً مجرد تجربة للانطباعات الحسية، للصور الحسية، بل تجربة لخصائص جسمية، وهذه خصائص سببية.

إن الخطأ المبدئي < كان > هو محاولة دراسة البشر والحيوانات تحت اسم الوقائع السيكوفيزيائية بكيفية طبيعية. كل هذه المحاولات الساذجة جداً التي قام بها رجال كبار لتحقيق السيكوفيزياء على الطريقة الهندسية (more geomerico)، أي حسب القانونية الرياضية، فشلت. لكن هذه الواقعة بقيت غير مفهومة لأن المرء لم يتأمل أبداً جدياً النوعية المنهجية لعلوم الطبيعة التي أراد أن يحاكيها. من هنا نشأ التوازي الخاطئ بين التجربة الداخلية والخارجية. بقي هذان المفهومان غير واضحين وغير صالحين لتأسيس علمي. ينبغي أن تكون الطبيعة معطاة عن طريق التجربة الخارجية. إنني أسأل الطبيعة بوصفها ميداناً لعلم الطبيعة، هذه الطبيعة التي يصوغ عنها هذا العلم قضاياه. وهنا يجب أن نعود إلى الاعتبار الأساسي المنهجي لغاليليه وديكارت اللذين استمدت منهما تيمة علم الطبيعة الجديد معناها: إلى الحديث البدائي جداً على كل حال عن الكيفيات الأولية والثانوية، إلى الطابع الذاتي المحض للكيفيات الحسية النوعية وما شابه ذلك.

واضح أن مجرد إقصاء ما هو ذاتي وتصور وجود موضوعي يقدم ذاته فيه، وجود في ذاته لانسبي، مع الاقتناع بأنه قابل للتحديد في قضايا موضوعية، في حقائق في ذاتها، واضح أن هذا هو منهج التفكير الذي بفضله فقط استمد ميدان علم الطبيعة معناه، أي معنى حقل للعمل المقبل. ليست هناك تجربة خارجية ترى مباشرة هذا الحقل. ما أمر السيكولوجيا الآن من جهة أخرى؟ من بين ردود

الفعل ضد السيكولوجيا الفيزيائية النزعة والفيزيولوجية التي تعمل ما أمكن على تقليل دور التجربة الداخلية وتريد مع ذلك أن تكون هي السيكولوجيا، وبالضبط السيكولوجيا الدقيقة، تكتسي المحاولة [124] العبقرية والنشيطة لإصلاح السيكولوجيا من برنتانو أهمية خاصة، يتعلق الأمر عنده بسيكولوجيا قائمة جدياً على التجربة الداخلية، وفي البداية على الإدراك الداخلي، أي على أساس تحليل وصفي محض للمجال الداخلي النفسي. كان خاصة استعماله للمفهوم السكولائي للقصدية بوصفها سمةً ماهوية للوجود النفسي حدثاً حاسماً. لقد كان بداهياً على كل حال أن كل الملاحظات السيكوفيزيائية القادمة من الخارج لا تتخذ معنى نفسياً إلا على أساس وصف يتجه نحو الداخل، وينهل من التجربة الذاتية للنفس. إن إظهار القصدية وضرورة الدراسات القصدية على الخصوص سيبقى دائماً مرتبطاً باسمه. ومع ذلك لم يتمكن إصلاح السيكولوجيا مع برنتانو من أن يفرض ذاته، ولم يكن كافياً لوضع سيكولوجيا قصدية فعلياً على طريق التحقيق. في مسائل العلم لا ينبغي أن يكون هناك تكتم، وهكذا يجب أن أقول هنا لماذا لم يمكن، رغم أن تبجيلي الشخصي الكبير لأستاذي يجعل من الصعب عليَّ أن أفصل طرقي عن طرقه، مواصلة سيكولوجيته من حيث القضية والمنهج. إن ما قلته سابقاً بالنسبة للفيزياء والتجربة الفيزيائية له ما يوازيه في السيكولوجيا والتجربة الداخلية. لم يوضح المرء منذ زمن لوك أن حقل السيكولوجيا، مثله مثل حقل الفيزياء، ليس معطى مسبقاً بالمجَّان، إن جاز التعبير، بل إنه بالأحرى لا يتخذ معنى إلا انطلاقاً من منهج. لكن الأمر هنا أصعب بكثير. إن التأملات البدائية حول الطابع الذاتي المحض للحدس الحسي كانت كافية لإرساء بدايات ناجحة في الفيزياء السببية مع استثمار الرياضيات الموروثة دون الاستمرار في مساءلة معناها. لم يبق المرء محتاجاً لذلك التأمل من أجل متابعة

العمل. إن التنظير ومنهجه استمر في النمو نوعاً من التقنية العبقرية التي جلبت معها نوعاً من البداهة التقنية والتي تتأكد، مثل كل تقنية أخرى، من خلال نتائجها. نحن أمام تقنية للاختراع والحساب. لم يكن ممكناً، لأسباب داخلية، أن يكون الأمر مشابهاً لذلك في السيكولوجيا. إن حياة الروح ليست طبيعة، ليس لها وجود في ذاته (an sich) سببي بمعنى الطبيعة، وليس لها بالنتيجة قوانين طبيعيَّة تعدُّ قواعدَ لحساب ممكن، وهكذا لم يتوفر هنا سند للنجاح المتواصل [125] في تنبؤات تحسب نسقياً ولتقنية تجري بسرعة وتتطور من تلقاء ذاتها. هنا، عند السعي إلى بلوغ بداية علمية جدية، إلى حقل العمل الملموس، لا تكفي تمعنات منهجية سطحية مثل التي تمت في الفيزياء. لقد كانت هنا صعوبات ومفارقات مزعجة فضل <المرء> أن يتحاشاها. وأيضاً لم تكن وراء السيكولوجيا هندسة سبق أن أنجزت في العصر القديم جزءاً رئيسياً من العمل وأنشأت على الأخص الكيفيات المنهجية للتفكير التي أتاحت النجاح وتمرنت عليها.

إن علم الطبيعة مثل السيكولوجيا ينطلقان بالضرورة من العالم الحدسي ويبتدئان بالتجريد. كما أن الأولى غضت النظر بكيفية متواصلة عمَّا هو روحي في هذا العالم، فإن الثانية غضت النظر عمَّا هو جسمي مع البقاء بالطبع في البداية بكيفية خالصة في إطار التجربة. إن الأمر الأول فيهما معاً هو التأويل التحليلي لمضمون التجربة في صورة توجه عام نحو ما يميز بشكل عام، الجسميةَ، والارتباطَ الجسمي، والعلاقات. . .إلخ. إلى الوحدة الشاملة لكليَّة الطبيعة. وهذا يتكرر بكيفية موازية في التجريد الموازي الذي ينجزه السيكولوجي بناء على نظرته المحيطة إلى الروحي الواقعي كما هو في فرديته وفي روابطه الشمولية في عالم التجربة، وذلك من جديد

في عمومية صورية إن جاز القول. إن الأمر الأول هو إنجاز وصف انطلاقاً من أمثِلة كأمثِلة، وذلك ينجز بقصد القيام بوصف عام. هذا يعطي وجوداً فردياً في جانب الشيء الجسمي وفي الجانب الآخر الإنسان بوصفه إنساناً روحياً، كذات أنوية وكل ما يشكل الوجود العيني لأنا بما هو كذلك (بغضّ النظر عن الجسم). الأشخاص، حاملو الخصائص الشخصية والعادات والقدرات المكتسبة (وكل ذلك يحيل بدوره ارتدادياً إلى حياة الوعي المنسابة للأشخاص)، في أفعالهم وانفعالاتهم وأحوالهم الوجدانية المتعددة المتمركزة كلها في الأنا: ـ مع هذه «القصديات» لا نبلغ بعدُ حقل السيكولوجيا، إننا لا نجد بتاتاً سبورة ممسوحة (tabula rasa) مع انطباعات الإحساس والانعكاس، ولا مع انطباعات تنتمي لصنف «المعيشات القصدية»، كما لو كانت هذه توازي الأجسام الموجودة في المكان التي تمثل التيمة النظرية لعلم الأجسام. كما أن موضوع معرفة علم الطبيعة (التي لها في البداية طابع وصفي حدسي) ليس لحظات غير مستقلة للجسم، مثل الألوان والأشكال، بل الجسم ذاته، فإن الموضوعات [126] التيمائية للسيكولوجيا ليست هي القصديات، بل الأشخاص المتأثرين فيها أو المنجزين للأفعال (وبالمثل الذوات الحيوانية)، كما أن حقلها الحقيقي الشامل هو كلية (Universum) الذوات الروحية. إن مهمة السيكولوجيا الوصفية فيما يتعلق بالقصديات لن تكون هي القيام بتصنيف يماثل بكيفية ما تصنيف علم الطبيعة(*).

لكن هناك أمر آخر أهم. إننا لم نصل إطلاقاً بعدُ حتى لمستوى يمكّننا من بدء سيكولوجيا وصفية تبقى في العالم الحدسي العيني، سيكولوجيا تتطلب تيمتها أن تستمر في التجريد عن الطبيعة الجسمية

(*) هذا تلميح إلى برنتانو الذي جعل من مهام السيكولوجيا الوصفية تصنيف الظواهر النفسية.

وأن لا تطرح إلا بعد إنجاز عملها أسئلة سيكوفيزيائية، أسئلة الارتباط الواقعي بين الأجسام والنفوس. في عالم التجربة نجد بشراً وحيوانات متعلقين قصدياً بالأشياء، بالبشر المجاورين والحيوانات المجاورة - أي متأثرين بها في وعي، موجهين النظر نحوها بفعالية، مدركين عموماً، متذكرين بفعالية، مفكرين فيها، مخططين، فاعلين. عندما نغض النظر بصدد إنسان عن جسده الجسمي، فإن ذلك لا يغير شيئاً من هذه الارتباطات القصدية بالأشياء الواقعية في العالم. لكن الإنسان الذي ينجزها متأكد من الوجود الفعلي لهذه الأشياء؛ وكذلك السيكولوجي، الذي يجعل إنساناً تيمة له ويتفهم ما يدرك هذا الأخير ويفكر... إلخ، له يقيناته بالنظر للوجود الفعلي للأشياء التي يتعلق بها الأمر. إن قصديات شخص (تحت التجريد عن الجسدية) التي يتم التعبير عنها بكيفية بسيطة طبيعية تعتبر بذلك علاقات واقعية بين الشخص والوقائع الأخرى. هذه الوقائع الأخرى ليست بالطبع مكونات للماهية النفسية الخاصة للشخص، أما إدراكه وتفكيره وتقويمه..إلخ، فيجب أن ننسبه لماهيته الخاصة. لكي نبلغ إذن التيمة الخالصة للسيكولوجيا نحتاج إلى منهج يمارَس بكيفية واعية تماماً اسميه الإرجاع الفنومينولوجيّ - السيكولوجي. (وهو مقدمة لما يسمى إرجاعاً ترنسندنتالياً). إنني أقف بوصفي سيكولوجياً بسذاجة على أرضية العالم الحدسي المعطى مسبقاً. فيه تتوزع الأشياء، والبشر، والحيوانات مع نفوسهم. والآن أريد أن أشرح انطلاقاً من مثال ثم بعد ذلك في عمومية صورية الماهية العينية لإنسانٍ. كما أن باحث الطبيعة يشرح في البداية ماذا ينتمي للماهية [127] الخاصة لجسم شيء ممتد (res extensa)، فإنه يجب أيضاً شرح النفس في ماهيتها الخاصة المحضة. تنتمي أيضاً لهذه الماهية كل قصديات النفس، مثلاً أفعال الإدراك من حيث ينجزها وكما ينجزها بالضبط الشخص الذي نأخذه كمثال. يجب أن لا نسأل عن أمر

وجود أو عدم وجود المدرَك وهل كان الشخص مخدوعا فيه، وأيضاً هل كنت أنا، السيكولوجي الذي أنجز في تفهمي أيضاً ببساطة الاعتقاد في المدرَك مخدوعاً فيه. وذلك لا يغيِّر من أن الذات التي يتعلق بها الأمر تنجز الإدراك بالفعل، من أنها تتوفر بالفعل على إدراك «هذه الشجرة هنا»، من أنها تتوفر خلال ذلك على اليقين البسيط الذي ينتمي لماهية كل إدراك.

كل فعل يحتوي في ذاته بالنسبة إلى الشخص المنجز على يقين أو جهة لليقين (شك، احتمال، بطلان) مع مضمون ما. في الوقت نفسه يعرف هذا اليقين، أو بعبارة أخرى هذه الصلاحية، اختلافات أساسية، اليقين من الوجود يختلف عن اليقين من القيمة، وهما معاً يختلفان عن اليقين العملي (يقين مشروع مثلاً)، وكل واحد له جهاته. وفوق ذلك هناك اختلافات بصدد صلاحيات الأفعال من خلال تضمنها لأفعال أخرى وللصلاحية الضمنية الخاصة بهذه الأخيرة. يصح بالنسبة لكل هذه الصلاحيات ما أوضحناه الآن بصدد مثال الإدراك. من أجل وصف سيكولوجي خالص فعلياً لا يحق للسيكولوجي أبداً أن يمنح صلاحية لليقينات، للصلاحيات المختلفة دائماً للأشخاص التيمائيين، للنفوس، ولا أن يشارك بسذاجة في إنجازها، وإلا تخطى في وصفه ما ينتمي لماهيتها الخاصة، وبذلك تصبح حالاً القصدية المميزة للنفس التي يتعلق بها الأمر فقط، أي تصبح العلاقة القصدية التي تكمن فيها هي ذاتها (علاقة الصلاحية بما يتوفر فيها على صلاحية)، علاقة واقعية بين الشخص وموضوعات ما، مثلاً أشياء خارجه. لا يمكن أن نعدل جهة صلاحية ما ببساطة وبكيفية اعتباطية، مثلاً لا يمكن أن نغير اليقين إلى شك، نفي وغير ذلك. لكن يمكننا دون مشاكل أن نمتنع عن أي صلاحية، أي أن نعطلها لأي غاية كانت. بناءً على ذلك، فالأمر الأول بالنسبة

للسيكولوجي، إذا أراد أن يبلغ مملكة (Universum) النفوس بوصفها حقلاً للعلم، هو أن ينجز إيبوخي معيناً شاملاً ـ تعطيل كل الصلاحيات ـ أي الإيبوخي الفنومينولوجيّ ـ السيكولوجي. بدل أن يشارك، كما يفعل عادة هو وكل شخص في الحياة الطبيعية ـ [128] الاجتماعية في العالم، ببساطة في صلاحيات الآخرين، وعندما يعتبر ذاته في صلاحياته الخاصة، ولا يمتنع عنها إلا بكيفية استثنائية وفي حالات فردية، بدل ذلك يجب عليه أن ينجز إيبوخي شاملاً. كلما حقق بصدد مثال ما وبكيفية عينية هذا التغيير في الإنجاز أدرك دون صعوبات ما يميز نفسياً الشخص التيمائي الذي يتعلق به الأمر، أي الحياة القصدية التي يعيشها هو ذاته، إنجازات أفعاله، اعتقاداته، عمله المدرِك والمجرِّب عموماً، ما يجربه وما له صلاحية بالنسبة له في كيفية العطاء الذاتي المباشر، تفكيره وما يفكره في صحته وخطئه. ليس هناك في إطار الإيبوخي والوصف السيكولوجي الخالصين اللذين لا يمكن دونهما أن تتوفر السيكولوجيا على حقلها التيمائي موضوعات بإطلاق، بل فقط موضوعات مدرَكة، مفكَّرة بما هي كذلك، أي من حيث إنها تتوفر على صلاحية بالنسبة للذوات المدرِكة، المفكِّرة في كيفيات مختلفة: «كوجود بلحمه ودمه(*)»، «كفكرة»، وأيضاً كبداهي قطعياً له هذه الصلاحية بالنسبة للشخص الذي يتعلق به الأمر. لا يعني ذلك نزعاً لقيمة ولا إضفاء لها، بل فقط إرجاعاً إلى ما يميز النفسي. وهكذا، فإن الجملة التي وردت في كتابي **أفكار**(2) والتي أثارت الاستنكار عندما انتُزِعت من سياق

(*) أي في عطاء أصلي.

(2) انظر (الناشر): Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck [= *Ideas* =

العرض الذي قدمته هناك للإيبوخي الفنومينولوجيّ صحيحة تماماً. يمكن أن نقول عن شجرة بإطلاق إنها تحترق، أما الشجرة المدرَكة من حيث هي كذلك فلا يمكن أن تحترق، أي إنه من الخُلف أن نقول عنها ذلك. طالما بقي السيكولوجي في حدود الوصف المحض فليس له موضوعات بإطلاق إلا الذوات الأنوية، ثم فقط ما يمكن تجربته فيها، بفضل ذلك الإيبوخي، بصفته ما يخصها بكيفية محايثة، لكي يصبح بعد ذلك تيمة لعمل علمي آخر. بهذا المعنى اعتدت أن أسمي السيكولوجي الذي ينهج بكيفية فنومينولوجيّة «المتفرج غير المشارك» على الوجود النفسي المحض. والآن نفهم أيضاً الحديث عن الإرجاع الفنومينولوجيّ (هنا الفنومينولوجيّ - السيكولوجي). في السيكولوجيا الوصفية الحقة، الفنومينولوجيّة، يكون الإيبوخي كما وصفناه وسيلة لإرجاع الذوات الأنوية التي توجد في حياتها الطبيعية [129] في العالم في علاقات واقعية مع موضوعات العالم الواقعية، أو التي تُعتبر من قِبل كل شخص بهذه الكيفية، إلى صفائها المميز لماهيتها. إن السيكولوجي ينتمي بذلك هو أيضاً إلى تيمته، لهذا يجب أن يمارس الإرجاع على ذاته أيضا. كما أنه يتم إرجاع كل الموضوعات الأخرى في العالم التي يتجه نحوها الأشخاص قصدياً إلى مجرد ظواهر بالمعنى الفنومينولوجي، فيجب أيضاً على السيكولوجي عند الانعكاس على ذاته أن يجعل من ذاته ظاهرة.

لكن يجب هنا أن نوجه الانتباه إلى بعض النقط الأساسية. إنه فقط بفضل الإيبوخي الفنومينولوجيّ يتحرر النظر للذات الأنوية

Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First = Book: General Introduction to a Pure Phenomenology]. First Half Binding. Text of the 1-3 Editions, Husselina; Bd. 3-1, Edited by Karl Schuhmann (The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977), p. 205. (الناشر).

الخالصة في عينيته الكاملة ولما يشكل بكيفية عينية حياة الأنا: إنه يتأثر بوصفه أنا (Ego) بموضوعاته القصدية ويمارس أفعالاً أفعال التفكير (cogitationes) بالمعنى الدقيق، ويتجه نحوها (نحو الموضوعات القصدية المحايثة)، ينشغل بها بكيفية محايثة محضة، يجربها، يفكرها وغير ذلك.

نظراً لأن الإيبوخي موقف مصطنع غريب تماماً عن الحياة الطبيعية، وأيضاً عن سيكولوجيي الماضي، فهناك بصدد الماهية الخاصة للذوات الأنوية، للنفسي المنتمي لها، غياب لكل تجربة ولكل معرفة نمطية تنشأ من تكرارها. إن الإدراك «الداخلي» وعموماً التجربة «الداخلية»، مفهومين باعتبارهما يتعلقان بالنفس وبوجودها الخاص الخالص ليسا أمراً مباشراً أو يومياً، بحيث إنهما لم يكونا أبداً ممكنين قبل استعمال منهج الإيبوخي الفنومينولوجي. لذلك، يجب على من اتخذ الموقف الفنومينولوجيّ أن يتعلم أولاً أن يرى، أن يتمرن وأن يكتسب في التمرين < تصوراً > فضفاضاً ومتأرجحاً في البداية، ثم شيئاً فشيئاً أكثر تحديداً من ماهيته النفسية وماهية الآخرين النفسية. ستصبح لانهائية حقيقية من الظواهر الوصفية مرئية تدريجياً وفي أكثر البداهات قوة وإطلاقاً، بداهة التجربة الفنومينولوجيّة، «التجربة الداخلية» الوحيدة الحقة. إذا اختار المرء اتجاه الوصف المتعلق بأفعال التفكير، فإنه سيلاحظ، بعد نجاح التمرين، أنه يمكن فيه متابعة اتجاهات متعددة للوصف ولو أنها غير < منفصلة > عن بعضها. أحد هذه الاتجاهات هو الاتجاه الأونطيقي بالمعنى الفنومينولوجي، أي وصف «الموضوع القصدي بما هو كذلك»، الموضوع بوصفه ظاهرة في فعل الوعي. وهكذا فإننا لا يمكن مثلاً إطلاقاً أن نصف إدراكاً دون أن نسائله، إذا صح القول، عن ما يعتبر فيه هو ذاته (في الأنا المدرِك في فعل الإدراك هذا) [130]

بوصفه موضوعاً، ثم بشكل أدق عن كيف يعتبر فيه هذا الموضوع، لكن أيضاً عن كيفية تحديده ولا تحديده، مع أي أفق للوقائع الفعلية والممكنة، إلخ...، وكذلك بالنسبة لكل فعل للتفكير آخر بالنظر إلى أونطيقيّه بوصفه مفكّراً. من هذه الزاوية تكلمت في كتاب **أبحاث منطقية**[3] عن المعنى، عن معنى الإدراك، وفي **الأفكار**[4] عن الموضوع النويماطيقي[*]. هناك اتجاه آخر للوصف يتمثل في إظهار التحولات المحايثة لهذه الظواهر حينما تجتمع في وعي الموضوع الواحد الذي يتجلى من جوانب مختلفة. هناك أيضاً اتجاه آخر نحو كيف كيفيات العطاء الذاتية لكل لحظات الموضوع المدركة بكيفية محددة وأصلية (مثلاً لون السطح، الشكل من حيث يتجلى في منظورات). يقود اتجاه آخر مهم للغاية لا يتعلق بالمفكَّر، بل بالأنا، إلى إظهار استقطاب الأنا لكل الأفعال كأفعال للأنا الواحد. في مقابل ذلك نتكلم عن قطب الموضوع: الأقطاب المطابقة لذاتها مدركة بوصفها موضوعات في كيفيات عطائها

---

(3) انظر: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden,* [= *Logical Investigations. Second Part. Investigations Concerning Phenomenology and the Theory of Knowledge*], Husserliana; Bd. 19, Edited by Ursula Panzer, 2 vols., auflage erganzt Annotationen und Beiblatter aus dem handexemplar (The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984), pp. 550 ff. (المؤلف).

(4) انظر: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pp. 295 ff. (الناشر).

(*) المعنى، الموضوع النويماطيقي. ينظر الفنومينولوجي إلى الموضوع فقط كما يظهر للوعي في كيفيات للعطاء. إن الموضوع مفهوماً بهذا الشكل في كيفية ظهوره القصدي يطلق عليه هوسرل في **الأفكار** النويما (Noema) بموازاة فعل الوعي (Noesis) تمييزاً له عن الموضوع كما يفهمه الوعي في الموقف الطبيعي، أي بصفته موجوداً باستقلال عن كيفية عطائه للوعي.

المتعددة. لا يمكن هنا أن أنتقل من وصف إلى آخر وأكتفي بأن أؤكد أن الأمر يتعلق في البداية بإظهار مباشر خالص من خلال مثال، بتجارب فنومينولوجيّة وبمعرفة للنمطية التي تسود هذا المجال من التجربة في حدس خالص، مع تعبير وصفي خالص عن ما تم حدسه. التجربة السيكولوجية للوجود النفسي للآخر ليس لها المباشرة الأصلية نفسها مثل تجربة وجودنا النفسي الخاص، لكن بسبب ذلك يجب إنجازها تجربةً، كما أن التذكر ليست له مباشرة الإدراك، ومع ذلك < يمكنُ > أن يشتغلَ تجربةً. إلا أنه من المهم [131] أن نؤكد أن هذا الوصف رغم مشاقه هو مجرد عمل تمهيدي. إن علم الطبيعة الذي ينطلق من الطبيعة الحدسية الحسية لا يحتاج في الحقيقة إلى وصف من هذا النوع إطلاقاً، لأن التجربة الجسمية الحسية يمارسها دائماً كل شخص منذ طفولته الأولى. لكن لننتبه في البداية إلى الكيفية التي انتقل بها علم الطبيعة من العالم المحيط الحسي المألوف إلى المنهج العلمي، ولنبق توخياً للبساطة، طبعاً مع صرف النظر عن علم الطبيعة العيني الوصفي ومشاكله الخاصة، في مجال الفيزياء التي كانت دائماً هي المثَل بالنسبة للسيكولوجيا. إنها لا تبدأ مباشرة بمحاولة القيام بملاحظات علمية لوقائع، بل إن طريقها الخاص يكمن في أنها تحاول قبل كل شيء أن تدرك انطلاقاً من رؤية إجمالية لمجموع الطبيعة الحدسية في البداية بنيتها الكلية، وتركب علمياً في إمثالات تصعِّد كل تناه إلى اللامتناهي البنيةَ العينية الشاملة للطبيعة اللامتناهية، قبليتَها الكلية، دون أن تعبأ بتأويل فلسفي آخر لهذه القبلية. هذه القبلية هي بالنسبة لها الإطار القانوني، الراسخ مسبقاً والمتوفر على صلاحية لامشروطة، لكل تفسيرات الوقائع التي يتعين إنجازها، الإطار الذي يسبقها كلها ويجعل هذا التفسير ممكناً. إنها تبنت عن القدماء الهندسة باعتبارها متعلقة بالصورة المكانية، ثم صعدتها إلى هندسة

شاملة، وأخيراً إلى رياضيات صورية شاملة، وأضافت باستمرار أجزاء أشمل من رياضيات الواقع النوعي ابتداء من ميكانيكا غاليليه وحاولت أن تكْملها في فكرة أنطولوجيا صورية للطبيعة تتجلى فيها الطبيعة، التي تشمل النسق القانوني الرياضي الكامل، بوصفه تعددية معرَّفة. إذا كانت السيكولوجيا تعتقد أنها مدعوة لإنجاز الشيء نفسه في الدائرة الروحية، فقد كان عليها أن تسأل عن قبلية مجالها (Universum). في هذا الاتجاه تندرج مجهودات مدرسة لايبنتز لتأسيس أنطولوجيا للنفس في مقابل أنطولوجيا الطبيعة، وكذلك المجهودات المتأخرة من أجل سيكولوجيا رياضية سبق أن تكلمنا عن إخفاقها. في سياقنا الراهن هناك أسباب جديدة وأعمق لذلك. لم يكن المرء سابقاً يتوفر إطلاقاً على حقل حق للتجربة السيكولوجية كان يمكن التساؤل انطلاقاً منه عن البنيات الصورية العامة والضرورية وكان يمكن استثماره في مناهج الإمثال صورةً قانونيةً دقيقة وشاملة لكل تفسير يتعين إنجازه. لكن حتى إذا كان [132] التفسير هنا لا يعني التفسير السببي بمعنى علم الطبيعة (كما بيّنا سابقاً)، فإنه يجب بعد كشف الحدس الفنومينولوجيّ طرح مهمة مشابهة: البحث عن الصورة الماهوية الشاملة والعينية التي تشمل عالم الروح. هنا يثير انتباهنا أمر غريب هو أن سيكولوجيا شاملة ووصفية محضة (فنومينولوجيّة) تتقيد بالماهية الخاصة الخالصة للنفسي ليست إطلاقاً، كما تدعي فكرة التوازي، ممكنة دون مشكل كتجربة للوقائع النفسية المحضة بالكيفية التي ينبغي بها تسجيل وقائع الطبيعة قبل كل فيزياء دقيقة داخل الطبيعة الحدسية. ينتمي لكل تسجيل لوقائع فعلية فردية تحديد المكان والزمان. كيف يمكن في سيكولوجيا خالصة القيام بهذه التحديدات والحال أنها تتطلب إجراءات من نوع طبيعي؟ كيف يمكن تصور تثبيت معيش نفسي محدد وصفياً بصفته قابلاً للتعيين والتمييز موضوعياً من قِبل كل

سيكولوجي؟ في مقابل ذلك لا شيء يمنع من أن نستعرض انطلاقاً من التجربة النفسية الداخلية في تنويع حر إمكانيات الوجود النفسي التي يمكن جعلها بداهية حدسياً وأن ندرك الصورة اللامتغيرة، الصورة الماهوية للنفسي التي تخترق كل التعديلات، وأن نركب بنية الضرورات التي من دونها لا يمكن أن نفكر بكيفية عينية وحدة نفس وجماعة النفوس، وذلك في قضايا لها صلاحية موضوعية يمكن أن يثبتها كل شخص.

وبالفعل إنه بذلك فقط تتحدد مهمة سيكولوجيا فنومينولوجيّة (وصفية خالصة). وواضح أن كل تسجيل للوقائع يتم بعد رفع حدود هذه السيكولوجيا يتخذ علميته الدقيقة من خلال إدراجها تحت هذه الصورة الماهوية مع إضافة ما يجب استعماله من منابع أخرى (مثل المنابع السيكوفيزيائية). وهكذا فإن السيكولوجيا الفنومينولوجيّة الخالصة هي من أول الأمر ماهوية، إنها علم ماهوي عام ولا يمكن أن تكون غير ذلك. إن فرض صور العلم الكلي (mathesis universalis) عليها سيكون طبعاً خُلفاً كما يتبين مباشرة عند تنفيذه فعلياً.

والآن حان الوقت لأن نبرز بشكل نهائي خُلف الموازاة بين السيكولوجيا وعلم الطبيعة الذي يسيطر على تفكير التقليد بأكمله. إننا [133] في نظرتنا الإجمالية إلى العالم، الذي تعلمنا فيه منذ المدرسة أن نعتبر أجسام الطبيعة الشاملة عالماً واقعياً مغلقاً، نكون مستعدين بعد ذلك دون مزيد من التأمل لاعتبار النفوس أيضاً، الذوات الأنوية، وقائع مكمِّلةً مؤسَّسة في الأجسام، بل ونكاد نعتبر ذلك أمراً تلقائياً. إن كون الذوات، كما هو واضح، مشروطة في حياتها النفسية من قِبل أجسادها والعكس نفهمه إذن تلقائياً بوصفه سببيةً سيكوفيزيائية، وهكذا لدينا ولدى العصر الحديث عموماً منذ ديكارت عالم مفكَّر

ثنائياً بوصفه طبيعة موسعة، إذا جاز التعبير. سبق أن اتخذنا موقفاً مناقضاً لذلك. لكننا سنتوقف مع ذلك عند الاعتقاد بأن للعالم الواقعي جانبين، وأن علماً شاملاً بالعالم يجب أن تكون له هذه الصورة: علم خالص بالطبيعة، سيكولوجيا أو سيكوفيزياء. يقال إن هناك طبعاً بين الجسد والنفس علاقة تواجد دائم لواقعين منفصلين، بكيفية مشابهة لنجم مزدوج(*). ما هو متضمن داخلياً (reell) في الواحد لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه متضمناً في الآخر. وبناء على ذلك يكون العلمان العامان السيكولوجيا وعلم الطبيعة منفصلين نظرياً ومترابطين بواسطة السيكوفيزياء. وكذلك الأمر بالنسبة للأنطولوجيات الشاملة، علوم الماهيات، رياضيات الطبيعة ونظرية الماهيات الخاصة بالروح: الفنومينولوجيا الخالصة.

إن القول بأن علاقة التخارج هاته غير قائمة بالمطلق، وإن كل أنطولوجيا الطبيعة وكل أنطولوجيا عموماً، هي بالأحرى متضمنة في فنومينولوجيا شاملة للذاتية، يبدو مفارقة، ومع ذلك يمكن ـ كما سنعمل الآن ـ أن نبين بداهته. لنتأمل ما يلي: يستمد السيكولوجي تيمته، النفوس في العالم، من التجربة السيكولوجية التي تطبعها منهجية الإيبوخي المتواصل. عندما ينجز الفنومينولوجيّ الإرجاع مبتدئاً بذاته، حيث لا يتوفر إلا هنا على تجربة ذاتية في أصلية أولى، فإنه يجب أن يُرجِع فنومينولوجياً كل الأفعال المتجهة موضوعياً، المتعلقة بكل الأشياء، كل الحيوانات، كل البشر الآخرين، وحتى إدراكاته لجسده هو. هكذا يصبح العالم كله ظاهرة له، ولا يحق له هو نفسه أن ينسب لذاته حتى المعنى الموضوعي

(*) نجم مزدوج (Doppelstern): نجمان متقاربان جداً يتحركان حول مركز ثقل واحد.

الذي يكمن في مفهوم الواقعي ولا يحق له أن يحتفظ بصلاحيته
[134] موجوداً له وجود بالنسبة لكل شخص. العالم الواقعي هو عالم
بالنسبة للجميع. بذلك نكون، كما يظهر، أمام النزعة الواحدية
(Solipsismus) الغريبة، رغم أنه يبقى شيء له يقين قطعي دون أن
يكون كائناً موضوعياً: أنا الذي لا يحق لي أن أضع نفسي أنا بشرياً
واقعياً. يجب أن لا ننسى هنا أن كل تجاربي، كل الكيفيات التي
تنسجم فيها في أشكال الإثبات، وكذلك تجربة الآخر والكيفيات التي
تثبت لي فيها وجود الآخرين، < تبني لي عالماً > ، ينبني بعد ذلك
التواصل وبفضله ينبني باستمرار عالم مشترك لتشكيلات ذات
صلاحية، بالعلاقة مع هذا العالم تجري كل الحياة العينية في العالم
مع كل التشكيلات الثقافية التي تنشأ فيه. وضمن ذلك تنشأ علوم
الطبيعة مثلاً في تفكير له طابع اجتماعي تنجزه الذوات التي تبحث
في الطبيعة في كل أشكال الصلاحية والإثبات. . .إلخ. كل ذلك يبقى
قائماً، كل انسجامات التجربة في كل مداها، كل الإثباتات العلمية
للأفكار النظرية في كل مداها، وبالضبط في الكيفيات التي تتخذ فيها
صلاحية أحياناً أكثر وضوحاً، وأحياناً أكثر غموضاً ـ لا شيء مما
كانت الذوات تعتبره فيها موجوداً واقعياً: الطبيعة اليومية، والواقع
الثقافي، والعلم والطبيعة العلمية، والحق، والدولة، والعادة،
والدين، لا شيء من ذلك يضيع. عندما أرتفع باستعمال التنويع إلى
النظرية الفنومينولوجيّة للماهيات وأفكر كل الصلاحيات ومكتسباتها
في حرية بكيفية معدَّلة، فإنني أبلغ بذلك كل مرة انطلاقاً «الطبيعة»
بوصفها صلاحيةً كليةً طبيعةً ممكنة وفي عمومية ماهوية الطبيعة
الممكنة عموماً، ثم بعد ذلك أبلغ أيضاً انطلاقاً من عالمي (عالمي
الذي له مسبقاً صلاحية «بوصفه عالماً للجميع») العالم الممكن
عموماً. كل ذلك يتم داخل الإرجاع الفنومينولوجي. إن الفنومينولوجيا
التي لا تريد في ذاتها أن تكون سوى سيكولوجيا وصفية، سوى علم

ماهوي بالنفس الخالصة، تقود، إذا فكرناها إلى النهاية، إلى كل العلوم القبلية عموماً. بدل أن تكون رياضيات الطبيعة خارجها وغريبة عن ماهيتها، نجدها فيها بكيفية كاملة من حيث مضمونها كله، لكن بوصفها «ظاهرة».

ماذا يميز إذن التغيير الذي يحدثه الإيبوخي الفنومينولوجي؟ لا شيء سوى أننا نمتنع عن أن ننجز في كيفية طبيعية، ببساطة ومباشرة، تجربة العالم وكل نوع من الفاعلية المتجهة نحو العالم، بحيث أننا بدل الموقف الأصلي الموضوعي النزعة ننجز الموقف الذاتي النزعة المقابل له، أي باتجاه حياة الوعي المعالقة التي فيها يستمد كل وجود موضوعي صلاحيته وإثباته الكامل بهذه الدرجة أو تلك. إننا لم نفقد مع الإيبوخي شيئاً من عالمنا الواقعي. لكنني [135] أحرزت بفضله وبفضل مواصلة الانعكاس الفنومينولوجيّ شيئاً كبيراً. لقد تعلمت أن أرى وأفهم كيف أن حياة الصلاحية التي كانت خفية في سذاجتي هي حياة منجِزة وكيف أن ما كان يبقى في الاشتغال الساذج غُفلاً هو في الحقيقة ما يجعل ببساطة تحت اسم «التجربة المنسجمة» والتفكير المثبِت، عالماً محيطاً هنا إنجازاً له، بما في ذلك الطبيعة المصوغة ثقافياً بكيفية تامة، الثقافة، العلم مع النظريات والحقائق الموضوعية عن العالم. . . إلخ. واضحاً بوصفه إنجازاً له، وبكيفية أدق يصبح في الفنومينولوجيا النسقية العالم المحيط العملي اليومي الذي تجري فيه حياتي الخاصة وكل حياتنا الاجتماعية ظاهرة أونطيقية، وبالنتيجة تيمة كبرى. فلا شيء إذن يضيع. إن المهمة تتمثل هنا في دراسته في بنياته الماهوية بكيفية أمينة وخالصة. تتميز فيه مباشرة الطبيعة الحسية نواةً له. يجب في البداية انطلاقاً منها ومن نمطيتها الماهوية أن نسأل ارتدادياً عن تعدديات كيفيات الظهور (المنظورات) وعن صور التأليف المنسجم الذي تكوِّن وحدة إثباته هذه الطبيعة أو نمطيتها. ثم يجب أن نسأل ارتدادياً عن الإنجازات

الأنوية النوعية، عن الأفعال المنبعثة من الأقطاب الأنوية وكيفياتها للوحدة التأليفية. . .إلخ. الشيء نفسه بالنسبة للبنيات العليا للعالم المحيط بوصفه عالماً اجتماعياً ـ تاريخياً وعالماً ثقافياً. فيه تكون كل العلوم الموضوعية ظواهر أونطيقية، وهنا تصبح هي ذاتها تيمائية، لكن فقط في موقف آخر للاهتمام مخالف لموقف الباحث الموضوعي، أي في الموقف الذاتي ـ الانعكاسي الجذري المتجه إلى فعل الإنجاز وما ينجزه. هنا موضع كل نظريات المعرفة في معناها الوحيد الحق. إن منهجية ونظرية علوم الطبيعة مثلاً هي ذاتها نتيجة منهج داخلي خفي دائماً، إنها إنجاز نفسي خالص لعلماء الطبيعة الباحثين الذين تجمعهم وحدة داخلية. إنه فقط بفضل إيضاح الإنجاز الداخلي في ماهيته وكيفيته يمكن توضيح نتيجة الإنجاز، توضيح معنى المفاهيم الأساسية وكل منطق التنظير في علوم الطبيعة فعلياً، أي انطلاقاً من الداخل. إن ذلك ليس مجرد ملحق لعلم الطبيعة، بل إنه ينتمي إليه هو ذاته بصفته جانبه المعالق الذاتي. إنه فقط بفضل هذا العمل الفنومينولوجيّ المتعلق بعلم الطبيعة تصبح هذه علماً مؤسَّساً بكيفية كاملة. وكذلك الأمر بالنسبة لكل العلوم الموضوعية، [136] بما فيها تلك التي تتعلق بالتوجيه الأخلاقي والديني لحياة الإنسان في العالم التاريخي الموضوعي، بالنسبة لكل العلوم المعيارية عموماً.

وإذا رجعت من الموقف الفنومينولوجيّ إلى الموقف الطبيعي فإنني أكون أمام العالم نفسه، العالم اليومي نفسه، العالم العلمي نفسه، لكن فقط منظوراً إليه بكيفية مخالفة؛ العالم نفسه إلا أنه متحرر من السذاجة، موضَّحاً ومفهوماً في معناه، وبالنتيجة في حدود معناه، بفضل العمل الفنومينولوجيّ المحرِّر العيني. أنا ذاتي، من جديد الإنسان، لكن في فهم عميق لذاتي ولعالمي وعالم الحياة المشتركة التي أعيش فيها في ترابط صميمي مع الآخرين؛ إنني أكون

بذلك أنا نفسي، ومع ذلك فقد صرت آخر، آخر من حيث أنني أصبحت بالضرورة، انطلاقاً من هذا الفهم الذي يعود إلى الأسس الأخيرة مطلقاً، إنساناً مستقلا حقاً، إنساناً على أساس العقل المحض، وطبعاً مفكِّراً في مثَل بعيد بكيفية لامتناهية. هذه العقلانية، مثَل هذه الاستقلالية، لا علاقة لها مع المثَل الخادع لقابلية الحساب طبقاً لصورة عقل لابلاس (Laplace)، ذلك المثَل الذي أصبح مفهوماً فهماً أخيراً بفضل الفنومينولوجيا بالذات. إن الفهم الذاتي الفنومينولوجيّ الكامل يتضمن فهم العالم وفهم الإله، فهم المعنى الكامل للإنسان في تاريخيته. لا يمكن أن يوجد التحليل الفنومينولوجيّ إلا فيَّ أنا فقط، الأنا الباحث سيكولوجياً، المنبع الأصلي للتجربة الذاتية الأصلية، وذلك ليس لأسباب عارضة. إنني ماهوياً بوصفي أنا البدء والأساس المعرفي لكل ما هو كائن بالنسبة لي: أولاً للآخرين، ثم لكل ما هو موضوعي من حيث إنه يفترض، بما هو كذلك، جماعة مشتركة بين الذوات. من هنا نرى مسبقاً أن سيكولوجيا وصفية حقة مفهومة بوصفها سيكولوجيا فردية هي خُلف.

من المهم بشكل خاص في مسار اعتباراتنا الإجمالية أن معنى كل السيكولوجيا الوصفية الخالصة الذي يتطلبه السيكولوجي في البداية يتحقق في صورة الفنومينولوجيا، لكن أيضاً يتغير كلية بشكل غريب. كان الغرض هو إنشاء نظرية ماهوية للنفوس المنتشرة في العالم بوصفها وقائع، لكن في الصياغة الخالصة والمنسجمة للفنومينولوجيا يتعلم السيكولوجي أن يفهم أنه هو ذاته لم يبق في هذا الموقف الخالص ذلك الكائن الذي يعيش في العالم بسذاجة، بل الأنا (Ego) المطلق الذي تحدث فيه تأويلات العالم والذات [137] بوصفها مسلسلاً مطلقاً يستمد العالم انطلاقاً منه، في اجتماع داخلي خالص مع الآخرين، معناه. وهكذا تفقد السيكولوجيا الفنومينولوجيّة

الخالصة معناها الأولي بوصفها علماً موضوعياً خاصاً. إنها تتحول من تلقاء ذاتها إلى الفلسفة الترنسندنتالية المطلقة. لكنها فلسفة ترنسندنتالية من أسلوب جديد تماماً تاريخياً من حيث إنها توفر في عمل نسقي تحليلي - تركيبي فهماً للعالم والذات انطلاقاً من منابع المعنى الأخيرة التي يمكن تصورها، فهماً لكل الكائن وفي كل معنى ممكن. إن الفصل الذي كان في البداية ضرورياً بين الموقف السيكولوجي الداخلي الخالص (الفنومينولوجي) والموقف الترنسندنتالي يلغى من جديد لدى الفنومينولوجيّ الذي ارتفع إلى فهم ذاتي أعلى. إن الإرجاع الفنومينولوجيّ - السيكولوجي، إذا فهم حق الفهم، ليس سوى الإرجاع الترنسندنتالي قبل أن يصل إلى فهمه الذاتي الأخير. لكن هذا التوضيح لا يمنع السيكولوجي، حينما يجد عند تغيير موقفه الذوات الأنوية في العالم، من أن يستعمل المعارف البداهية للفنومينولوجيا الترنسندنتالية موضوعياً علمياً، أي لإصدار قضايا استقرائية تجريبية عن الناس بوصفهم ذواتاً في أجسام معيَّنة مكانياً - زمانياً، وذلك من أجل أهداف السيكوفيزياء. لكن إيضاح هذا التعيين المجازي للذوات وكذلك مظهر تملّكها لواقع مماثل لواقع الطبيعة هو بالطبع مهمة من المهام الكبرى للفنومينولوجيا الخالصة. يبدو لي بعد كل ذلك أنه مع إنشاء الفنومينولوجيا الترنسندنتالية يبلغ كفاح القرون من أجل المنهج الحقيقي للسيكولوجيا، من أجل معناها الغائي الحق مرحلة حاسمة. لقد أضحت الآن فكرة سيكولوجيا بوصفها علماً مكَمِّلاً لعلم الطبيعة باطلة.

في نهاية[5] اعتباراتنا يمكن إيجاز المسار الفكري للمحاضرة. إن أزمة العلوم، وبالنتيجة أزمة كل الثقافة الحديثة المستندة إلى استقلالية

(5) النص التالي وصفه فينك (Fink) «بمشروع فينك» (الناشر).

العقل العلمي، هي في العمق أزمة الفلسفة وحدها. لقد دقت في [138] عصرنا الساعة الحاسمة بالنسبة للمحاولة الجريئة الجسورة للإنسان الحديث من أجل جعل العلم القوة الحياتية الحاسمة لوجوده. يجب أن يتبين في مسار جيل بشري واحد هل انقلبت دعائم حياة الأوروبي بكيفية نهائية، هل تخلى فعلياً عن ماهيته الخاصة، أم أن الاتجاه العام نحو القوى اللاعقلانية ليس سوى عرض لعياء عميق. وهذا ما ينطوي في ذاته على أمل لا زال ممكناً في تأسيس جديد لثقافة مستقلة حقاً، أي فلسفية، بفضل تجذير التمعن الذاتي.

إن أساس أزمة العلوم هي أزمة الفهم الذاتي للإنسان. لا يمكن تجاوز هذه الأزمة إلا بتعميق الفهم الذاتي للإنسان. إن النظرة الإجمالية التاريخية التي حاولنا تقديمها في محاضرتنا لا تتعلق إلا بتاريخ الطريقين اللذين كافح عليهما منذ ديكارت المفكرون الأساسيون من أجل الفهم الذاتي للإنسان. كان يجب إذن أن نبرز كيف أنه في الفلسفة الترنسندنتالية التأملية عبرت عن ذاتها بإلحاح معرفةٌ غامضة مليئة بالتخمين بعمق لحياة الذات لا يمكن كشفه في الموقف الموضوعي وكيف أنه كان يجب أن يفشل ضرورة بسبب غياب منهج تحليلي؛ ثم كيف أن السيكولوجيا من جهة أخرى لم تبلغ تيمتها، الماهية الخاصة للنفسي، طالما بقيت تحت نفوذ الموقف الموضوعي النزعة وفي الأسر المنهجي لمثَل علم الطبيعة. وقد تعلق الأمر قبل كل شيء بإثبات التشابك الغريب بين الفشل النهائي للفلسفة الترنسندنتالية وفشل السيكولوجيا، ليس لأنهما كانتا مترابطتين وعرفتا المصير نفسه، بل بالذات لأنهما كانتا منفصلتين. مع هذه البداهة طُرحت من تلقاء ذاتها (eo ipso) مهمة تحرير السيكولوجيا من نفوذ النزعة الموضوعية الطبيعية وبدء الفلسفة الترنسندنتالية في المنهج التحليلي للتساؤل والتأويل العينيين للذاتية

كما يجب بدايةً إنشاؤها انطلاقاً من سيكولوجيا تم إصلاحها.

انطلاقاً من خلفية الكفاح الذي يخترق العصر الحديث بأكمله من أجل الفهم الذاتي للإنسان في صورة الفلسفة الترنسندنتالية [139] والسيكولوجيا تم رسم فكرة الفنومينولوجيا. إن الفلسفة الفنومينولوجيّة، إذ تجعل من عمق الحياة الترنسندنتالية للذاتية التي يتم فيها بناء كل وجود موضوعي بوصفه معنى للوجود، تيمة لتأويل قصدي تحليلي، توضح أيضاً في الوقت نفسه كيف يحصل ترنسندنتالياً الوجود الموضوعي للذات في العالم، وجودها نفساً بشرية. وبذلك تدرك طبيعة الإنسان الثنائية المتسمة باللغز: من جهة حياة ذاتية ـ منجِزة لكل ما هو موضوعي، ومن جهة أخرى موضوعاً بين الموضوعات.

انطلاقاً من معرفة ماهية الإنسان المزدوجة الوجه ينبعث ليس فقط وعي نظري بالذات جديد أساساً، بل أيضاً شعور جديد بالحياة. إن الكون في الاتساع الهائل لمكانه، مع ملايين النجوم التي يوجد تحتها كائن ضئيل لا أهمية له، هذا الكون الذي يوشك الإنسان بأن يغرق في لاتناهيه، ليس سوى إنجاز للمعنى، تشكيلة للصلاحية في حياة الإنسان، أي في عمق حياته الترنسندنتالية. وهكذا يمكن الآن للفنومينولوجيا أن تعبر عن المعرفة الترنسندنتالية الجديدة عن الإنسان في الكلمات الفخورة القديمة ánthropos métron tanton: الإنسان مقياس كل الأشياء.

أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة[1]

[314]

I

أريد في هذه المحاضرة أن أحاول إثارة الاهتمام من جديد بقضية الأزمة الأوروبية التي تمت معالجتها كثيراً، وذلك بأن أبسط من زاوية فلسفة للتاريخ فكرة البشرية الأوروبية (أو معناها الغائي). من خلال إظهار الوظيفة الأساسية التي يجب أن تنهض بها، حسب هذا المعنى، الفلسفة وفروعها التي هي علومنا سيتم أيضاً تسليط ضوء جديد على الأزمة الأوروبية.

لننطلق من أمر معروف لدى الجميع، من الفرق بين الطب القائم على علوم الطبيعة وبين ما يسمى «العلاج الطبيعي». إذا كان هذا الأخير ينشأ في الحياة العامة للشعوب انطلاقاً من التجربة والتقليد الساذجين، فإن الطب القائم على علوم الطبيعة ينشأ عن استثمار معارف بديهية تنتمي لعلوم نظرية محضة، لعلوم الجسم البشري وفي مقدمتها علم التشريح والفيزيولوجيا. لكن هذه العلوم

(1) ألقيت هذه المحاضرة تحت عنوان «الفلسفة في أزمة البشرية الأوروبية» في الجمعية الثقافية لفيينا يوم 7 ثم 10 أيار/مايو 1935 (الناشر).

ذاتها ترتكز بدورها على علوم أساسية عامة تقوم بتفسير الطبيعة عموماً، أي على الفيزياء والكيمياء.

لنصرف نظرنا الآن عن الجانب الجسمي للإنسان ونوجهه نحو الجانب الروحي الذي هو تيمة ما يسمى بعلوم الروح. في هذه العلوم يتجه الاهتمام النظري فقط إلى الناس كأشخاص وإلى حياتهم الشخصية وإنجازهم الشخصي وكذلك إلى التشكيلات المعالقة لهذا الإنجاز. الحياة الشخصية تعني الحياة كأنا وكنحن بكيفية جماعية وفي أفق جماعي، وذلك في جماعات من أشكال مختلفة، بسيطة أو [315] مركبة من درجات، مثل العائلة، والأمة، وما فوق الأمة(*). كلمة **الحياة** ليس لها هنا معنى فيزيولوجي، إنها تعني حياة تعمل من أجل غايات وتنجز تشكيلات روحية: إنها حياة مبدعة للثقافة بالمعنى الأوسع في إطار وحدةٍ تاريخيةٍ ما. كل ذلك هو تيمة علوم متنوعة للروح. والآن يبدو أن الفرق بين النمو المندفع والضمور أي، بتعبير آخر، بين الصحة والمرض، قائم أيضاً بالنسبة للجماعات وللشعوب والدول. وعليه فإن السؤال الذي يفرض ذاته هو: لماذا لم يظهر أبداً في هذا الجانب طب علمي، طب للأمم وللجماعات فوق الوطنية؟ إن الأمم الأوروبية مريضة، أوروبا ذاتها توجد، كما يقال، في أزمة. ليس ثمة أبداً أي نقص في من هم هنا بمثابة محترفي العلاج الطبيعي. بل إن سيلاً من اقتراحات الإصلاح الساذجة والمبالغ فيها يكاد يغمرنا. لكن لماذا فشلت علوم الروح التي عرفت تطوراً خصباً، في أداء المهمة التي قامت بها علوم الطبيعة في مجالها على أكمل وجه؟

لن يعدم جواباً على هذا السؤال من لهم ألفة مع روح العلوم

(*) Übernation.

الحديثة. تكمن عظمة علوم الطبيعة في أنها لا تكتفي بالتجربة الحدسية، ذلك أن كل وصف للطبيعة ليس بالنسبة لها إلا مدخلاً منهجياً للتفسير الدقيق الذي هو في نهاية الأمر التفسير الفيزيائي - الكيميائي. إنهم يعتقدون أن العلوم «الوصفية المحضة» تقودنا إلى تناهيات عالمنا المحيط الأرضي، أما علم الطبيعة الرياضي الدقيق فيحيط، بفضل منهجه، باللانهائيات في وجودها الفعلي وفي إمكانياتها الواقعية. إنه يفهم المعطى الحدسي مجرد تجلٍ ذاتي نسبي، ويعلمنا أن نبحث في اقتراب نسقي الطبيعةَ فوق الذاتية (die übersubjektive Natur) (الموضوعية) نفسها في عناصرها وقوانينها التي تتوفر على عمومية لامشروطة. وفي الوقت نفسه يعلمنا أن نفسر كل الكائنات العينية المعطاة مسبقاً في الحدس، سواء كانت بشراً أو حيوانات <أو> أجساماً سماوية، انطلاقاً من الكائن الأخير (das letztlich Seiende)، أي أن نستقرئ، انطلاقاً من الظواهر المعطاة واقعياً في كل وضعية، الإمكانيات والاحتمالات المقبلة، وذلك في نطاق وبدقة يفوقان كل التجربة المقيَّدة بالحدس. أدى التكوُّن المحكم للعلوم الدقيقة في العصر الحديث إلى ثورة حقيقية في [316] السيطرة التقنية على الطبيعة.

أما الوضعية المنهجية لعلوم الروح فهي مع الأسف (حسب التصور الذي أصبح لدينا مفهوماً كلية) مختلفة تماماً، وذلك لأسباب داخلية. إن الحياة الروحية البشرية تقوم على أساس الطبيعة (Physis) البشرية، حياة كل نفس بشرية فردية تقوم على أساس الجسمية، وبالنتيجة فإن كل جماعة أيضاً تقوم على أساس أجسام الأفراد الذين هم أعضاؤها. وهكذا فإنه لكي يصير من الممكن تفسيرُ ظواهر علوم الروح بكيفية دقيقة فعلاً، وبالنتيجة قيامُ ممارسة علمية واسعة المدى مثلما هو الأمر في مجال الطبيعة، يجب على علماء الروح أن لا

ينظروا إلى الروح كونها روحاً محضاً، بل أن يرجعوا إلى القاعدة التحتية الجسمية، وأن ينجزوا تفسيراتهم اعتماداً على الفيزياء والكيمياء الدقيقتين. لكن هذا مآله الفشل (وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتغير في أي مستقبل قريب) بسبب تعقد البحث السيكوفيزيائي الدقيق، الضروري هنا، عندما ينصب على البشر مجرد أفراد، وبالأحرى عندما ينصب على الجماعات التاريخية الكبيرة. لو كان العالم بناء مكوناً من مجالين للواقع متكافئين، إن صح التعبير، هما الطبيعة والروح، دون أن يكون لأحدهما امتياز على الآخر، سواء من حيث المنهج أو من حيث المضمون، لكانت الوضعية مختلفة. غير أن الطبيعة هي وحدها قابلة لأن تُدرس لذاتها(*) كعالم مغلق، كما أن علم الطبيعة هو وحده يمكن أن يغض النظر بكيفية متواصلة ومحكمة عن كل ما هو روحي وأن يدرس الطبيعة كونها طبيعة محضة. وعلى العكس من ذلك فإن عالِم الروح المهتم بما هو روحي محض لا يكون، عندما يغض النظر من جهته بكيفية متواصلة عن الطبيعة، أمام «عالم» مغلق على ذاته (in sich) يترابط فيه ما هو روحي فقط، ويمكن أن يكون تيمة لعلم للروح محض وشامل يوازي علم الطبيعة المحض. إن الروحية الحيوانية، روحية «النفوس» البشرية والبهيمية التي تؤول إليها كل روحية أخرى، تتأسس سببياً بكيفية مفردة في الجسمية. وهكذا، فمن المفهوم أن عالِم الروح الذي لا يهتم إلا بالروحية بما هي كذلك لا يمكن أن يتعدى مستوى الوصف، مستوى تاريخ للروح، أي أنه يبقى مقيداً إلى التناهيات الحدسية. كل مثال يبين ذلك. إن المؤرخ مثلاً لا يستطيع أن يدرس

(*) لذاته (für sich): ترجمنا هذه العبارة بكيفية حرفية، والمقصود هنا دراسة الطبيعة كموجود قائم بذاته وباستقلال عن كل شيء آخر، في هذا السياق باستقلال عن الروح وعن الوعي.

التاريخ اليوناني القديم دون أن يأخذ بعين الاعتبار أيضاً الجغرافيا [317] الطبيعية لليونان القديمة، ومعمارها، وجسمانية مبانيها. . .إلخ. يبدو هذا مقنع تماماً.

لكن ماذا لو كانت كيفية التفكير التي تفصح عن ذاتها في هذه النظرة تقوم بمجملها على أحكام مسبقة خطيرة، وكانت تتحمل هي ذاتها عبر نتائجها نصيباً من المسؤولية عن إصابة أوروبا بالمرض؟ هذا هو اقتناعي بالفعل، وآمل أن أتمكن بذلك من أن أوضح أيضاً بأنه هاهنا يكمن أيضاً مصدر أساسي للاعتقاد التلقائي الذي يجعل العالِم الحديث يرى أن إمكانية تأسيس علم محض للروح عام ومنغلق على ذاته ليست حتى جديرة بالاعتبار وبالنتيجة يرفضها دون تردد.

من مصلحة مشكلتنا الأوروبية أن نعالج قليلاً هذه المسألة، وأن نبدد الحجة أعلاه التي تبدو للوهلة الأولى مقنعة. أكيد أن الطبيعة الفيزيائية، وفي المثال الذي أشرنا إليه طبيعة اليونان القديمة، تنتمي هي أيضاً للظواهر التي يهتم بها المؤرخ والباحث في أي مجال من مجالات الروح والثقافة. لكن هذه الطبيعة ليست هي الطبيعة كما يفهمها علم الطبيعة، بل ما كان يعتبره اليونان طبيعة، ما كان يقوم أمام أعينهم في عالمهم المحيط كونه واقعاً طبيعياً. وبعبارة أفضل: إن العالم المحيط التاريخي لليونان ليس هو العالم الموضوعي كما نفهمه، بل هو «تمثلهم للعالم»، أي العالم في اعتبارهم الذاتي الخاص مع كل ما ينظرون إليه داخله كونه واقعاً بما في ذلك مثلاً الآلهة، الشياطين وغير ذلك.

ليس لمفهوم العالم المحيط محل إلا في المجال الروحي. إن كوننا نعيش كل مرة في عالمنا المحيط الذي ينصب عليه كل اهتمامنا وجهدنا هو واقعة تجري في المجال الروحي المحض. عالمنا

المحيط هو تشكيلة روحية قائمة فينا وفي حياتنا التاريخية. وعليه لا يوجد هنا أي مبرر يسمح لمن يجعل من الروح كونها روح تيمته بأن يطالب بتفسير للعالم المحيط غير التفسير الروحي المحض. وهكذا يجوز بصفة عامة أن من يعتبر الطبيعة المنتمية للعالم المحيط غريبة عن الروح ويريد، بناء على ذلك، إقامة علم الروح على أساس علم الطبيعة، معتقداً أن ذلك يضفي عليه طابع الدقة، يسقط في خُلف.

يبدو أيضاً أنه يتم كليةً نسيان أن علم الطبيعة (مثل كل علم عموماً) هو اسم يدل على إنجازات روحية هي إنجازات علماء [318] الطبيعة الذين يشتغلون جماعياً؛ وبصفتها كذلك فهي تنتمي، مثل كل الحوادث الروحية، إلى دائرة ما ينبغي أن تفسره علوم الروح. أليس إذن ادعاء تفسير «علم الطبيعة» كونه حدثاً تاريخياً بواسطة علم الطبيعة، أي بإقحام علم الطبيعة وقوانينه الطبيعية التي تنتمي هي ذاتها باعتبارها إنجازاً روحياً إلى المشكل، خُلفاً ودوراً؟

فات علماءَ الروح كلية، وقد أعمتهم النزعة الطبيعية (وإن كانوا هم أنفسهم يحاربونها كثيراً في كلامهم)، حتى أن يطرحوا مشكل علم للروح محض وشامل، وأن يسألوا عن نظرية للماهيات تتعلق بالروح كونه روحاً محضاً، وتتقصى الروحية في عناصرها وقوانينها التي تتوفر على عمومية لامشروطة، وذلك لغاية أن يستخلصوا منها تفسيرات علمية بمعنى أخير مطلقاً.

إن التأملات الفلسفية ـ الروحية التي قمنا بها لحد الآن تجعلنا في الموقف المناسب لإدراك ومعالجة تيمة أوروبا الروحية كونها مشكلاً ينتمي بكيفية محضة لعلوم الروح، أي في البداية لتاريخ الروح. على هذا الطريق يجب أن تبرز، كما قلت مسبقاً في كلماتي التمهيدية، غائية عجيبة تسكن، إن جاز التعبير، أوروبا وحدها، وذلك بصفتها مرتبطة ارتباطاً صميمياً تماماً مع بزوغ أو انبثاق الفلسفة

وفروعها، أي مختلف العلوم، في الروح اليونانية القديمة. إننا نخمن منذ الآن أن الأمر يتعلق بإيضاح الأسباب العميقة لنشأة النزعة الطبيعية الخطيرة في تأويل العالم، أو أيضاً النزعة الثنائية الحديثة التي ستتبين معادلاً لها. وأخيراً فإنه يجب بذلك أن يتضح المعنى الحقيقي لأزمة البشرية الأوروبية.

نطرح السؤال: بماذا تتميز أوروبا كونها شكلاً روحياً؟ لا نقصد أوروبا إذن بمعنى جغرافي أو خرائطي كما لو كان ينبغي تحديد دائرة الناس الذين يعيشون جماعياً على هذا التراب كبشرية أوروبية. جلي أن المستعمرات الإنجليزية، والولايات المتحدة. . .إلخ، تنتمي إلى أوروبا بمعناها الروحي، لكن لا ينتمي إليها حسب هذا المعنى الإسكيمو أو هنود الأسواق المتجولة أو الغجر الذين يجوبون أنحاء [319] أوروبا باستمرار. واضح أننا نقصد هنا باسم أوروبا وحدةً روحيةً للحياة والفعل والإبداع: مع كل الغايات والاهتمامات، والانشغالات والجهود، مع التشكيلات الغائية، ومع المؤسسات والمنظمات. داخلها يفعل الناس كونهم أفراداً في أشكال اجتماعية شتى من درجات مختلفة، في العائلات، وفي القبائل، وفي الأمم، وذلك في ترابط روحي داخلي وفي وحدة شكل روحي كما قلت سابقاً. بذلك يجب أن يكتسب الأشخاص، واتحادات الأشخاص وكل إنجازاتهم الثقافية طابعاً مشتركاً يوحد بينهم.

«الشكل الروحي لأوروبا» ـ ما هذا؟ يكمن الجواب على هذا السؤال في إظهار الفكرة الفلسفية الكامنة في تاريخ أوروبا (أوروبا الروحية) أو، وهو ما يعني نفس الشيء، إظهار الغائية الكامنة فيها التي تتحدد، من منظور البشرية الشاملة عموماً، كانبثاق وبداية لتطور حقبة جديدة للإنسانية، حقبة الإنسانية التي لا تريد ولا تستطيع أن تعيش، ابتداء من الآن، إلا في تشكيل حر لوجودها ولحياتها التاريخية على أساس أفكار العقل، على أساس مهام لامتناهية.

كل شكل روحي يوجد حسب ماهيته في مكان تاريخي شامل، أو في وحدة خاصة للزمن التاريخي حسب التزامن والتعاقب، إن له تاريخاً. وهكذا إذا تتبعنا الروابط التاريخية منطلقين، كما هو ضروري، من أنفسنا ومن أمتنا، فإن التسلسل التاريخي سيقودنا دائماً بعيداً عن أمتنا إلى الأمم المجاورة لنا، ومن أمم إلى أخرى، من أزمنة إلى أخرى. وأخيراً يقودنا في العصور القديمة من الرومان إلى اليونان، إلى المصريين، إلى الفرس وهكذا؛ حيث يظهر أنه ليست ثمة نهاية. سنصل إلى ما قبل التاريخ، وسوف لن يكون بإمكاننا أن نتجنب اللجوء إلى كتاب مينغين[*] تاريخ العالم في العصر الحجري المهم والغني بالأفكار. تبدو الإنسانية في ضوء هذه العملية حياة واحدة للناس والشعوب، لا ترتبط إلا بروابط روحية وتضم أنماطاً بشرية وثقافية متعددة، لكن ينساب بعضها في البعض بكيفية متصلة. هذه الحياة هي مثل بحر يكون فيه الناس والشعوب بمثابة الأمواج التي تتشكل بكيفية عابرة وتتغير ثم تندثر من جديد، بعضها أغنى وأعقد تجعداً وبعضها الآخر أكثر بدائية.

[320] إلا أننا عندما نوجه نظرنا بكيفية متواصلة صوب الداخل نلاحظ روابط وفوارق جديدة من نوع خاص. مهما كان العداء بين الأمم الأوروبية كبيراً، فإنها تعرف مع ذلك قرابة داخلية خاصة في الروح تخترقها كلها متجاوزة بذلك الفوارق الوطنية بينها. هناك شيء مثل الأخوة يمنحنا في هذا المحيط وعياً بأننا في بلدنا. هذا الأمر يبرز بمجرد ما نستشعر[**] مثلاً التاريخية الهندية بشعوبها وتشكيلاتها

(*) أوسوالد مينغين (Oswald Menghin) (1888 ـ 1973): باحث مختص في فترة ما قبل التاريخ وفي الحضارة المصرية القديمة، صدر كتابه الذي يشير إليه هوسرل هنا في فيينا سنة 1931.

(**) بصدد مفهوم الاستشعار، انظر الهامش (**) ص 258.

الثقافية الكثيرة. في هذه الدائرة أيضاً تسود وحدة قرابة عائلية، لكن غريبة بالنسبة لنا. ومن ناحية أخرى فإن الهنود يعيشوننا كغرباء ويعيشون فقط بعضهم البعض أعضاء للبيت نفسه. إلا أن هذا الفرق الأساسي بين الانتماء للبيت والغرابة، وهو فرق يتخذ طابعاً نسبياً في مستويات عديدة ويُعتبر مقولة أساسية لكل تاريخية، لا يمكن أن يكون كافياً. الإنسانية التاريخية لا تتفرع دائماً بالكيفية نفسها حسب ما تقتضيه هذه المقولة. إننا نحس ذلك بالذات في بشريتنا الأوروبية. فيها يكمن أمر فريد تدركه عند لقائها معنا كلُّ المجموعات البشرية الأخرى أيضاً كشيء يمثل بالنسبة لها، بغض النظر عن كل الاعتبارات المنفعية وبالرغم من إرادتها المستمرة للمحافظة الذاتية على روحها، حافزاً لأن تتقمص أكثر فأكثر الروح الأوروبية، في حين أننا، إذا فهمنا أنفسنا بكيفية سليمة، لا يمكن أبداً أن نتقمص مثلاً الروح الهندية. أعني أننا نشعر (وهذا الشعور مشروع بالتأكيد رغم غموضه) بأن بشريتنا الأوروبية يسكنها كمالٌ أول(*) (Entelechie) يتحكم كلية في تحول الأشكال الأوروبية ويمنحه معنى تطور باتجاه شكل مثالي للحياة والوجود كقطب أبدي. لا يتعلق الأمر هنا بإحدى الخطط الغائية المعروفة التي تحدد طابع المملكة الطبيعية للكائنات العضوية؛ أي بشيء مثل التطور البيولوجي عبر مراحل من شكل جنيني إلى النضج وما يليه من شيخوخة وانحلال. ليس هناك لأسباب ماهوية زولوجيا (Zoologie) للشعوب. إن الشعوب وحدات روحية، وهذا ينطبق بشكل خاص على أوروبا كونها وحدة فوق ـ وطنية، إنها لا تتوفر على شكل ناضج كشكل يتكرر بانتظام سبق بلوغه في زمن ما أو يمكن بلوغه. إن النفسية البشرية لم يسبق لها أبداً أن اكتملت، ولن تكتمل أبداً، ولا يمكن أبداً أن تكرر ذاتها.

(*) انظر الهامش (*) ص 57.

[321] الغاية (Telos) الروحية للبشرية الأوروبية التي تتضمن الغاية الخاصة للأمم المفردة وللأفراد تكمن في اللانهاية، إنها فكرة لامتناهية تتجه نحوها، إن جاز التعبير، الصيرورة الروحية كلها بكيفية خفية. وما أن يتم في مسار التطور التاريخي الوعي بهذه الغاية حتى تصبح ضرورية أيضاً من الزاوية العملية كهدف للإرادة، وبذلك يتم الدخول إلى درجة جديدة أرقى من التطور تقوم تحت قيادة معايير وأفكار معيارية.

كل هذا لا يريد أن يكون تأويلاً تأملياً (spekulative Interpretation) لتاريخيتنا، بل تعبيراً عن تخمين أولي حي ناشئ عن تمعن متحرر من الأحكام المسبقة. لكن هذا التخمين يعطينا توجيهاً قصدياً يمكِّننا من رؤية روابط جد مهمة في التاريخ الأوروبي عند متابعتها يصبح ما خمناه يقيناً مؤكداً. التخمين الأولي هو المرشد القائم على الشعور لكل الاكتشافات.

لننتقل إلى التفاصيل. أوروبا الروحية لها مكان ميلاد. لا أقصد هنا بالمكان بلداً بالمعنى الجغرافي، رغم أن هذا هو أيضاً صحيح، بل مكاناً روحياً للميلاد في أمة، وبالنتيجة في أفراد ومجموعات بشرية تنتمي لهذه الأمة. إنها الأمة اليونانية القديمة في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. فيها نشأ عند الأفراد **موقف جديد من نوعه** إزاء العالم المحيط، ونتيجة لذلك انبثق نوع جديد تماماً من التشكيلات الروحية نما بسرعة إلى أن أصبح شكلاً ثقافياً مغلقاً نسقياً سماه اليونان **فلسفة**. وهذا لا يعني، إذا ترجمناه في معناه الأصلي بكيفية سليمة، إلا العلم الشامل، العلم بكلية العالم، بالوحدة الكلية لكل الكائن. وسرعان ما بدأ الاهتمامُ بالكل، وبالنتيجة التساؤل عن الصيرورة وعن الوجود في صيرورة اللذان يشملان الكل، يتجزأ تبعاً لأشكال الوجود وقطاعاته العامة، وهكذا تفرعت الفلسفة، العلم الواحد، إلى علوم خاصة عديدة.

في انبثاق الفلسفة بهذا المعنى الذي يتضمن إذن كل العلوم

أرى، وإن بدا ذلك مفارِقاً (paradox)، الظاهرة الأصلية لأوروبا الروحية. لكن سرعان ما سيتبدد مظهر المفارقة بفعل شروح دقيقة، حتى وإن كان يجب أن تبقى مقتضبة.

الفلسفة والعلم عنوانان لصنف خاص من التشكيلات الثقافية. [322] إن الحركة التاريخية التي اتخذها أسلوب صورة أوروبا فوق الوطنية تتجه نحو شكل معياري يقوم في اللانهاية، لكن لا يمكن استخلاصه من مجرد ملاحظة مورفولوجية خارجية لتحول الأشكال. إن التوجه المستمر نحو المعيار يسكن داخلياً الحياةَ القصدية للأشخاص كونهم أفراداً، ومن ثمة الأمم وأشكالها الاجتماعية الخاصة، وأخيراً الوحدة العضوية للأمم الأوروبية في ترابطها؛ إنه طبعاً لا يسكن كل الأشخاص، أي لم يبلغ تطوره التام في شخصيات من درجة أعلى تأسست بفضل أفعال مشتركة بين الذوات، لكنه مع ذلك يسكنهم في صورة مسار ضروري لتطور وانتشار روح المعايير ذات الصلاحية العامة. على أن هذا يعني في الوقت نفسه تحولاً تدريجياً للبشرية بأسرها على أساس تشكيلات لها طابع الأفكار أصبحت فاعلة في دوائر صغيرة وفي أصغر الدوائر. إن الأفكار، هذه التشكيلات الجديدة للمعنى التي تنشأ عند أشخاص مفردين، والتي هي من نوع عجيب، من حيث إنها تحوي في ذاتها لانهائيات قصدية، ليست مثل الأشياء الواقعية القائمة في المكان التي لا يستلزم مجرد دخولها في مجال التجربة البشرية أن تكون لها بالضرورة دلالة بالنسبة للإنسان كونه شخصاً. مع التصور الأول للأفكار أصبح الإنسان شيئاً فشيئاً إنساناً جديداً. لقد دخل وجوده الروحي حركة تجديد تدريجي. جرت هذه الحركة منذ البدء بكيفية تواصلية فبعثت أسلوباً جديداً للوجود الشخصي في مجال حياته، كما بعثت عند تفهمها(*) صيرورة جديدة

(*) nachverstehen: انظر الهامش (*) ص 50.

موازية. انتشرت في البداية داخلها (وبعد ذلك خارجها) بشريةٌ خاصة تعيش في التناهي لكنها تتطلع في عيشها نحو أقطاب اللانهائية. في الوقت نفسه نشأت بجانب ذلك كيفية جديدة للاجتماع وشكل جديد لجماعة دائمة تحمل حياتُها الروحية، التي تشكلت كونها حياة جماعية بفضل حب الأفكار وإنتاج الأفكار وتوجيه الحياة حسب معايير مثالية في ذاتها اللانهائية، أفقاً للمستقبل: أفقَ لانهائيةٍ من الأجيال تتجدد انطلاقاً من روح الأفكار. تم ذلك إذن أول الأمر في مكان روحي ينتمي لأمة واحدة، الأمة اليونانية، كونها تطوراً للفلسفة وللجماعات الفلسفية. في الوقت نفسه نشأت في هذه الأمة أولاً روح ثقافية عامة تجذب إلى نفوذها كل البشرية وتمثل بذلك تحولاً تدريجياً في صورةٍ تاريخيةٍ جديدة.

هذه الخطاطة الأولية ستمتلئ وتصبح مفهومة أكثر عندما نتابع الانبثاق التاريخي للبشرية الفلسفية والعلمية ونوضح انطلاقاً من ذلك معنى أوروبا وضمنه النوع الجديد للتاريخية التي تتميز، بفضل هذا النوع من التطور، عن التاريخ العام.

لنبدأ بتوضيح النوعية العجيبة للفلسفة التي تنتشر باستمرار في علوم خاصة جديدة. لنقارنها مع أشكال ثقافية أخرى متوفرة لدى البشرية قبل العلمية، ومع الصنائع اليدوية، ومع زراعة الأرض، ومع أسلوب السكن. . .إلخ. هذه كلها أصناف من المنتجات الثقافية مع المناهج التي تستعملها من أجل إنتاجها بنجاح أكيد. وفيما عدا ذلك فإنها تتوفر على وجود عابر في العالم المحيط. أما المكتسبات العلمية فإنها تتوفر، بعد بلوغ المنهج الذي يمَكِّن من إنتاجها بنجاح أكيد، على كيفية للوجود مغايرة تماماً، وعلى زمانية مغايرة تماماً. إنها لا تنقضي ولا تزول؛ إن تكرار إنتاجها لا ينشئ المثيل، وفي أفضل الأحوال ما يستعمل بكيفية متماثلة، بل إنه ينتج، في إنتاجات

مهما كان عددها يقوم بها الشخص نفسه أو أشخاصٌ مهما كان عددهم، والشيء نفسه بكيفية متطابقة، والشيء نفسه من حيث معناه وصلاحيته. إن الأشخاص المترابطين فيما بينهم في تفاهم متبادل فعلي لا يمكنهم أن يجربوا ما أنتجه زملاؤهم في إنتاج مماثل إلا بصفته هو عين ما تم إنتاجه من قِبلهم تماماً. بكلمة واحدة: إن ما يكتسبه العمل العلمي ليس شيئاً واقعياً، بل مثالياً (Ideales).

وفوق ذلك فإن ما يُكتسب بهذه الكيفية يمكن أن يُستعمل، بصفته متوفراً على صلاحية، بصفته حقيقةً، كونه مادة أولية لإنتاج موضوعات مثالية(*) (Idealitäten) من درجة أرقى، وهكذا دائماً من جديد. وفي الاهتمام النظري المتطور يتخذ مسبقاً كل ما يُكتسب معنى هدف أخير نسبي فقط، إنه يصبح طريقاً نحو أهداف تتجدد وترتقي باستمرار داخل لانهائية مرسومة مسبقاً كونها ميداناً شاملاً للعمل، «كحقل» للعلم. وهكذا فالعلم يعني فكرة مهام لامتناهية يتم في كل وقت إنجاز عدد متناه منها وحفظه على أنه ذو صلاحية دائمة. وهذه تشكل في الوقت نفسه أرضية من المقدمات لأفق لامتناه [323] من المهام كونها وحدة لمهمة شاملة.

لكن لا زالت هناك ملاحظة مهمة يجب إضافتها. في العلم لا تعني مثالية(**) (die Idealität) المنتجات الفردية للعمل، مثالية الحقائق، مجرد قابليتها للتكرار مع التطابق في معناها وإثباتها: إن فكرة الحقيقة حسب معنى العلم تختلف (وهذا ما سنتكلم عنه أيضاً فيما بعد) عن الحقيقة في الحياة السابقة على العلم. إنها تريد أن

(*) die Idealitäten: المثاليات بمعنى الموضوعات المثالية التي لا تعطى في التجربة الحدسية المباشرة، بل يتم بلوغها بفضل منهج الإمثال.

(**) مثالية (die Idealität): هنا بمعنى الطابع المثالي، كيفية وجود الموضوعات المثالية التي يتم إنتاجها عن طريق الإمثال.

تكون حقيقة لامشروطة. هاهنا تكمن لانهائية تعطي لكل إثبات وحقيقة واقعيين طابعاً نسبياً فقط، مجرد اقتراب من أفق لامتناه تكون فيه الحقيقة في ذاتها، إن جاز التعبير، نقطة بعيدة بعداً لامتناهياً. في تعالق مع ذلك تكمن هذه اللانهائية أيضاً في «الكائن الحقيقي» بالمعنى العلمي، كما تكمن مرة أخرى في الصلاحية «العامة» بالنسبة «لكل شخص» بصفته ذاتاً لكل التعليلات (Begründungen) التي يمكن إنجازها؛ لم يبق الحديث الآن عن «كل شخص» بالمعنى المتناهي للحياة السابقة على العلم.

بعد أن وصفنا المثالية العلمية المتميزة واللانهائيات المتعددة التي يتضمنها معناها يبرز لنا، إذا ألقينا نظرة تاريخية مقارنة، فرق صارخ نعبر عنه في هذه الجملة: ليس هناك في الأفق التاريخي قبل الفلسفة أي شكل ثقافي آخر يمكن اعتباره ثقافة للأفكار بذلك المعنى ويعرف مهامَّ لامتناهية، يعرف تلك العوالم من الموضوعات المثالية التي تحمل، حسب معناها، في كليتها وفي جميع فردياتها وكذلك مناهج إنتاجها، اللانهائيةَ.

إن الثقافة غير العلمية التي لم يلامسها العلم بعدُ هي مهمة الإنسان وإنجازه في مجال التناهي، حيث لم ينكشف بعد الأفق المفتوح دون نهاية الذي يعيش فيه؛ فغاياته وفعله، وحياته العملية، وحوافزه الشخصية والجماعية، والوطنية، والأسطورية، كل ذلك يجري في عالم محيط متناه يمكن الإحاطة به. لا وجود هنا لمهام لامتناهية، لمكتسبات مثالية تمثل لانهائيتُها ذاتُها حقلَ العملِ، وذلك بالضبط بحيث يكون العاملون فيه على وعي بأنه يوجد كحقل لامتناه من المهام.

[324] لكن مع ظهور الفلسفة اليونانية وتشكلها الدقيق الأول من خلال الإمثال (die Idealisierung) المتواصل للمعنى الجديد للانهائية

حدث من هذه الزاوية تحول مستمر سيجرف أخيراً إلى مجال نفوذه كلَّ أفكار التناهي ومعها الثقافةَ الروحية بأكملها وبشريتَها. لذلك توجد لدينا، نحن الأوروبيين، أيضاً خارج المجال الفلسفي ـ العلمي أفكار لامتناهية (إذا سمح لنا بهذا التعبير) عديدة، لكن هذه الأخيرة مدينة بخصائصها المماثلة للانهائية (مهام وأهداف لامتناهية، وإثباتات وحقائق لامتناهية، و«قيم حقيقية»، و«خيرات حقة»، ومعايير لها صلاحية «مطلقة») للتحول الذي طرأ على تكوين البشرية بفضل الفلسفة وموضوعاتها المثالية. وهكذا فإن الثقافة العلمية في ظل أفكار اللانهائية تعد ثورة في الثقافة بأسرها، ثورة في كل شكل البشرية كمبدعة للثقافة. إنها تعد أيضاً ثورة في التاريخية التي تصبح تاريخاً لانتهاء صيرورة البشرية المتناهية في صيرورتها بشرية لها مهام لامتناهية.

هنا يواجهنا اعتراض يفرض ذاته، هو أن فلسفة اليونان وعلمهم ليس شيئاً خاصاً بهم لم يأت إلى الوجود إلا معهم. إنهم أنفسهم يحكون عن حكماء المصريين والبابليين وغيرهم، وقد تعلموا منهم بالفعل الكثير. لدينا اليوم عدد كبير من الدراسات حول الفلسفة الهندية والصينية وغيرهما تضعها في مستوى الفلسفة اليونانية نفسه، وتفهمها مجرد صياغات تاريخية مختلفة في إطار فكرة واحدة نفسها للثقافة. طبعاً ليس هناك غياب لعناصر مشتركة. إلا أنه لا يحق لنا أن نترك العموميات المورفولوجية المحضة تخفي الأعماق القصدية وتعمينا عن رؤية الاختلافات المبدئية الأكثر أساسية.

قبل كل شيء هناك مسبقاً اختلاف أساسي في الموقف وفي الاتجاه العام للاهتمام بين «فلاسفة» كل من الجانبين. قد نلاحظ هنا وهناك اهتماماً يشمل العالم يقود في الجانبين، أي حتى في «الفلسفات» الهندية والصينية والمشابهة لها، إلى معارف شاملة عن

العالم يتجلى عموماً في شكل اهتمام للحياة له طابع المهنة ويؤدي، [325] انطلاقاً من حوافز مفهومة، إلى قيام جماعات مهنية تنتشر فيها النتائج العامة وتكتمل من جيل لآخر. لكننا لا نجد إلا عند اليونان اهتماماً حياتياً شمولياً «كوسمولوجياً» في شكل جديد أساساً هو الموقف «النظري» المحض، كما أننا لا نجد إلا لديهم شكلاً جماعياً موازياً جديداً تماماً يسري فيه، لأسباب داخلية، أثر ذلك الاهتمام، هو جماعة الفلاسفة، والعلماء (علماء الرياضيات، الفلك وغيرهم). إنهم رجال لا يشتغلون على انفراد، بل مع بعضهم ولبعضهم، في جماعة مترابطة بفضل العمل المشترك بين الأشخاص، ينشدون ويبلغون النظر (Theoria) ولا شيء غير النظر، ومع توسع دائرة المساهمين فيه وتوالي أجيال الباحثين تتبنى الإرادة أخيراً تنميته وتطويره كونه مهمة لامتناهية ومشتركة للجميع. يوجد الأصل التاريخي للموقف النظري لدى اليونان.

الموقف (Einstellung) بالمعنى العام هو أسلوب اعتيادي راسخ لحياة الإرادة في اتجاهات للإرادة أو اهتمامات مرسومة معه مسبقاً، في غايات أخيرة وإنجازات ثقافية يحدد بالنتيجة أسلوبها كله. في هذا الأسلوب الدائم كشكل عادي تجري الحياة المحددة في كل وضعية. تتغير المضامين الثقافية العينية داخل تاريخية مغلقة نسبياً. تعيش الإنسانية (أو أي جماعة مغلقة، مثل: الأمة، والقبيلة... وغير ذلك) في وضعيتها التاريخية دائماً في موقف ما. إن حياتها لها دائماً أسلوب عادي وتاريخية مستمرة أو تطور مستمر داخل هذا الأسلوب.

وهكذا فإن الموقف النظري يتعلق رغم جدّته بموقف سابق، بموقف كان من قبل عادياً، إنه يتحدد كونه تغيراً في الموقف (Umstellung). عند الاعتبار الشامل لتاريخية الوجود البشري في كل أشكاله الجماعية ومراحله التاريخية يتبين أن هناك موقفاً معيناً هو

الأول في ذاته لأسباب ماهوية، أو أن أسلوباً عادياً معيناً للوجود البشري (إذا تكلمنا بعمومية صورية) يرسم تاريخية أولى يبقى داخلها الأسلوب العادي الواقعي للوجود الخالق للثقافة هو ذاته من الناحية الصورية، سواء في حال الازدهار أو الانحطاط أو الجمود. من هذه [326] الزاوية نتكلم عن الموقف الطبيعي الأصلي، وعن الحياة الطبيعية الأصلية، وعن الشكل الطبيعي الأصلي الأول للثقافات: الراقية والدنيا، والتي تتطور دون عوائق أو التي تظل جامدة. وعليه فإن كل المواقف الأخرى تتعلق بهذا الموقف الطبيعي وتعتبر تغيراً في الموقف. وبعبارة أكثر عينية، يجب أن تنشأ لدى إحدى بشريات الموقف الطبيعي المعطاة تاريخياً، انطلاقاً من صيرورة وضعيتها العينية الداخلية والخارجية في فترة زمنية، حوافزُ تحفز في البداية أفراداً ومجموعات تنتمي لها إلى تغيير في الموقف.

لكن كيف ينبغي تحديد الموقف الأصلي ماهوياً، أي تحديد الكيفية التاريخية الأساسية للوجود البشري؟ نجيب: إن الناس يعيشون بالطبع لأسباب تتعلق بالتناسل دائماً في جماعات، وفي العائلة، وفي القبيلة، وفي الأمة، وهذه بدورها تنقسم في ذاتها بكيفية أغنى أو أفقر إلى جماعات خاصة. تتحدد الحياة الطبيعية كحياة ساذجة مباشرة(*) في العالم، في العالم الذي يكون دائماً بكيفية ما ماثلاً للوعي كونه أفقاً شاملاً، لكن دون أن يكون ذلك بكيفية تيمائية. التيمائي هو ما يكون الإنسان متجهاً نحوه. الحياة اليقظة هي دائماً متجهة نحو هذا أو ذاك، متجهة نحوه كونه غاية أو

(*) مباشرة، في الاتجاه نفسه (Geradehin): يستعمل هوسرل هذه الكلمة عادة لوصف أسلوب الحياة الساذجة في الموقف الطبيعي حيث يسير الوعي دائماً بكيفية مباشرة، في الاتجاه نفسه، أي دون أن يعود على ذاته، ويجعل من كيفيات عطاء الموضوعات تيمة له.

وسيلة، كونه مهماً أو غير مهم، كونه جديراً بالمبالاة أو غير جدير بها، كونه خصوصياً أو عمومياً، كونه أمراً ضرورياً يومياً أو مستجداً. كل ذلك يكمن في أفق العالم، لكن لا بد من حوافز خاصة حتى يغيرَ من هو مشغول بهذه الحياة في العالم موقفَه ويجعلَ منه بكيفية ما َتيمةً له وينشىءَ اهتماماً دائماً به.

لكننا نحتاج هنا إلى تفاصيل أدق. إن الأفراد الذين غيروا موقفهم يحتفظون دائماً، كونهم بشراً ينتمون إلى الجماعة الشاملة التي يعيشون فيها (إلى أمتهم)، باهتماماتهم الطبيعية، وكل منهم باهتماماته الفردية؛ إنهم لا يمكن أن يفقدوها هكذا ببساطة بسبب أي تغير في الموقف، فهذا يعني بالنسبة لكل منهم أن يتوقف عن أن يكون الشخص الذي هو والذي صاره منذ الولادة. لا يمكن أن يكون تغيير الموقف، مهما كانت الظروف، إلا وقتياً؛ إن صلاحيته لا يمكن أن تبقى قائمة بشكل اعتيادي بالنسبة للحياة اللاحقة بأكملها إلا في صورة قرار إرادي لامشروط لاتخاذ الموقف نفسه دائماً من جديد [327] في فترات دورية، لكن تخترقها وحدة داخلية، وللمحافظة، بفضل هذه الاستمرارية التي تتخطى قصدياً فترات الكتمان(*)، على نوع اهتماماته الجديد بصفته صالحاً ويتعين تنفيذه، ولتحقيقه في تشكيلات ثقافية مناسبة.

إننا نعرف ما يشبه ذلك في المهن التي تمارَس في الحياة الثقافية الأصلية الطبيعية مع زمانيتها المهنية التي تخترق بقية الحياة

(*) كتمان (Diskretion). بعد إنجاز الانتقال إلى الموقف النظري الفلسفي لا أتخلى عن حياتي السابقة، فهذا الموقف الجديد له وقته المخصص له، أما الأوقات التي تخصص لاهتمامات أخرى، فيكون فيها هذا الموقف الجديد في حال كتمان، إنه يبقى ساري المفعول، لكن دون أن ينجز بكيفية فعلية.

وزمانياتها العينية (مثلاً ساعات العمل بالنسبة للموظفين. . .إلخ)

لا يمكن أن نتصور هنا إلا حالين. إما أن تريد اهتمامات الموقف الجديد أن تكون في خدمة الاهتمامات الطبيعية للحياة أو، وهو ما يعني في الأساس الشيء نفسه، في خدمة الممارسة (Praxis) الطبيعية. وفي هذه الحال يكون الموقف الجديد ذاته عملياً (praktisch). هذا الموقف يمكن أن يكون له معنى مشابه للموقف العملي لرجل السياسة الذي يتجه كونه خادماً (Funktionär) للأمة إلى تحقيق المصلحة العامة، أي يريد في ممارسته أن يكون في خدمة ممارسة الجميع (وبكيفية غير مباشرة ممارسته هو أيضاً). لكن هذا ينتمي هو ذاته إلى مجال الموقف الطبيعي الذي يتنوع حسب ماهيته تبعاً لأنواع أعضاء الجماعة، ويكون بالفعل مختلفاً لدى جماعة الحاكمين عنه بالنسبة «للمواطنين» ـ هما معاً في المعنى الأوسع. هذه المماثلة تجعلنا نفهم على كل حال أن شمولية موقف عملي، والآن شمولية موقف يتعلق بالعالم كله، لا تعني أبداً اهتماماً وانشغالاً بكل الفرديات والكليات الخاصة داخل العالم، الأمر الذي لا يمكن طبعاً تصوره.

في مقابل الموقف العملي الذي ينتمي إلى درجة عليا هناك أيضاً ماهوياً إمكانية أخرى لتغيير الموقف الطبيعي العام (الذي سنتعرف إليه بعد قليل في نمط الموقف الديني ـ الأسطوري)، أعني **الموقف النظري** (die theoretische Einstellung). طبعاً نعطيه مسبقاً هذا الاسم فقط لأن فيه ينشأ، حسب تطور ضروري، النظرُ (Theoria) الفلسفي ويصبح غاية بذاته أو حقلاً للاهتمام. إن الموقف النظري هو لاعملي تماماً، رغم أنه يتخذ هو أيضاً طابع المهنة. إنه يقوم على إيبوخي (Epoché) إرادي إزاء كل الممارسة الطبيعية، بما فيها تلك التي تنتمي للدرجة العليا، أي التي تضع نفسها، في إطار

حياتها المهنية الخاصة، في خدمة الحياة الطبيعية.

[328] لكن يجب أن نقول فوراً بأن ذلك لا يعني «فصلاً» نهائياً للحياة النظرية عن الحياة العملية، أو تفتيتاً للحياة العينية للإنسان النظري إلى مسارين حياتيين غير مترابطين يفرض كل منهما ذاته، وهو ما يعني اجتماعياً نشوء دائرتين ثقافيتين غير مترابطتين روحياً. ذلك أن هناك شكلاً ثالثاً ممكناً للموقف الشامل (في مقابل الموقف الديني ـ الأسطوري القائم على أساس الموقف الطبيعي ومن جهة أخرى الموقف النظري)، وهو التأليف الذي يتم عند العبور من الموقف النظري إلى الموقف العملي بين اهتمامات الموقفين، وذلك بحيث إن النظر (Theoria) (العلم الشامل) الذي ينشأ في وحدة مغلقة وفي ظل الإيبوخي إزاء كل ممارسة يكون مدعواً (بل ويثبت هذه الدعوة في معرفة نظرية بداهية) إلى أن يكون بكيفية جديدة في خدمة الإنسانية التي تعيش وجودها العيني في البداية ودائماً بكيفية طبيعية. يحدث هذا في شكل ممارسة من نوع جديد هي ممارسة النقد الشامل لكل الحياة وكل أهدافها، لكل التشكيلات والأنساق الثقافية التي نشأت سابقاً في حياة الإنسانية، وبذلك نقد الإنسانية ذاتها والقيم التي توجهها صراحة أو ضمناً؛ إنها، نتيجة لذلك، ممارسة ترمي إلى أن ترتقي بالبشرية، بفضل العقل العلمي الشامل، نحو معايير الحقيقة في كل أشكالها وأن تحولها من الأساس إلى بشرية جديدة مستعدة للمسؤولية الذاتية المطلقة التي تتأسس على بداهات نظرية مطلقة. لكن قبل هذا التأليف بين الشمولية النظرية والممارسة التي لها اهتمامات شاملة هناك، على ما يظهر، تأليف آخر بين النظرية والممارسة ـ أعني استثمار نتائج محصورة للنظرية تنتمي للعلوم المتخصصة المحصورة التي تترك بتخصصها شمولية الاهتمام النظري جانباً، في ممارسة الحياة الطبيعية. هنا يترابط الموقف

الطبيعي ـ الأصلي والموقف النظري في مجال التناهي.

من أجل فهم أعمق للعلم اليوناني ـ الأوروبي (بكيفية شمولية: للفلسفة) في اختلافه المبدئي عن «الفلسفات» الشرقية التي تعطاها القيمة نفسها، من الضروري الآن أن نقترب أكثر من الموقف العملي ـ الشامل الذي أبدع قبل العلم الأوروبي تلك الفلسفات، وأن [329] نكشفه كونه موقفاً دينياً ـ أسطورياً. إن انتماء حوافز دينية ـ أسطورية وممارسة دينية ـ أسطورية لكل بشرية في الحياة الطبيعية ـ قبل انبثاق وتأثير الفلسفة اليونانية، وبالنتيجة قبل النظرة العلمية للعالم ـ واقعة معروفة، لكن أيضاً ضرورة يمكن ماهوياً معرفتها ببداهة. في الموقف الأسطوري ـ الديني يصبح العالم كونه كلية تيمائياً، وبالضبط تيمائياً من زاوية عملية؛ العالم يعني هنا بالطبع العالم الذي له عينياً ـ تقليدياً صلاحية بالنسبة للبشرية التي يتعلق بها الأمر (الأمة مثلاً)، أي العالم مؤوَّلاً تأويلاً أسطورياً. وهنا ينتمي للعالم مسبقاً وفي البداية ليس فقط الناس والحيوانات والكائنات تحت البشرية وتحت الحيوانية، بل كذلك كائنات فوق بشرية. إن النظرة التي تشملها كونها كلية هي نظرة عملية، لا يعني ذلك أن الإنسان الذي لا يهتم في الحياة الطبيعية العادية المباشرة بصورة فعلية إلا بوقائع خاصة أصبح بالنسبة له ذات يوم فجأة الكلُّ بالكيفية نفسها، وفي مجموعه مهماً من الزاوية العملية. لكن حيث إن العالم كله يعتبر محكوماً من القوى الأسطورية، وحيث إن مصير الإنسان يتوقف مباشرة أو بشكل غير مباشر على الكيفية التي تهيمن بها هذه القوى، فإنه من الممكن أن تثير الممارسة نظراً شمولياً ـ أسطورياً إلى العالم يكون له بالنتيجة هو ذاته اهتمام عملي. من المفهوم أن يُحفز إلى هذا الموقف الديني ـ الأسطوري كهنة ينتمون لكهنوت يسيِّر بكيفية موحدة الاهتمامات الدينية ـ الأسطورية وتقاليدها. في إطار هذا الكهنوت تنشأ وتنتشر

«معرفة» مسكوكة لغوياً بكيفية راسخة تتعلق بالقوى الأسطورية (مفكَّرة كونها أشخاصاً بالمعنى الواسع). تتخذ هذه المعرفة، كما لو كان ذلك من تلقاء ذاتها، شكل تأمل (Spekulation) صوفي يغيِّر، بظهوره كونه تأويلاً مقْنعاً بسذاجة، صورةَ الأسطورة ذاتها. وإنه من الطبيعي هنا أن يتجه النظر دائماً أيضاً إلى بقية العالم الذي تسيطر عليه القوى الأسطورية، وإلى ما ينتمي إليه من كائنات بشرية وتحت بشرية (هي أيضاً، إضافة إلى ذلك، ليست لها في وجودها ماهية خاصة راسخة، ولذلك تكون منفتحة لتسرب عناصر أسطورية)، إلى الكيفيات التي تقود بها هذه القوى الأحداث في العالم والتي تأتلف [330] بها هي ذاتها في نظام قوة أعلى موحد، والتي بها تتدخل في الوظائف الفردية وفي القائمين بها وذلك من خلال الخلق والإنشاء وتعيين المصير. كل هذه المعرفة التأملية ترمي خدمة الإنسان في غاياته البشرية حتى يمكن أن يحقق لحياته في العالم أكبر قدر ممكن من السعادة وأن يحميها من المرض، من كل قدر، من الحاجة والموت. واضح أنه يمكن أحياناً أن تظهر في هذه الكيفية الأسطورية ـ العملية للنظر إلى العالم ومعرفته أيضاً بعض المعارف التي يمكن فيما بعد الاستفادة منها علمياً والتي تتعلق بالعالم الواقعي، العالم بمعنى المعرفة التجريبية العلمية. لكنها في سياق المعنى الخاص بها تكون وتبقى معارف أسطورية ـ عملية، وإنه خلط وتحريف للمعنى أن يتكلم المرء الذي نشأ في الكيفية العلمية للتفكير التي أبدعها اليونان وطورها العصر الحديث، عن الفلسفة والعلم (الفلك، الرياضيات) الهندي والصيني، وأن يؤول بالنتيجة الهند وبابل والصين أوروبياً.

يتميز الآن عن هذا الموقف الشمولي، لكن الأسطوري ـ العملي، بكيفية حادة الموقفُ «النظري»، الذي هو لاعملي بالمعنى

الذي تكلمنا عنه لحد الآن، موقف الـ (thaumázein) الدهشة، الذي يرى فيه الرجلان العظيمان في فترة الأوج الأولى للفلسفة اليونانية، أفلاطون وأرسطو، أصل الفلسفة. تملَّك الإنسانَ شغفٌ بنظر ومعرفة للعالم يُعرِضان عن كل الاهتمامات العملية، ولا يبلغان وينشدان، في الدائرة المغلقة للأنشطة المعرفية وللأوقات المخصصة لها، إلا النظرَ الخالص. وبعبارة أخرى: إن الإنسان أصبح متفرجاً غير مشارك، مشاهداً للعالم من فوق، إنه أصبح فيلسوفاً؛ أو بالأحرى اكتسبت حياته انطلاقاً من ذلك استعداداً لتقبل الحوافز الممكنة في هذا الموقف فقط والتي تحفزه لأهداف للتفكير ومناهج جديدة تنشأ فيها أخيراً الفلسفة، ويصبح فيها هو ذاته فيلسوفاً.

إن انبثاق الموقف النظري له طبعاً، مثل كل ما ينشأ في التاريخ، حوافزه الواقعية في السياق العيني للحدوث التاريخي. يتعين إذن من هذه الزاوية أن نوضح كيف حصلت، انطلاقاً من نوع حياة البشرية اليونانية وأفقها في القرن السابع في علاقاتها بالأمم العظمى [331] القائمة في محيطها، التي كانت تتوفر آنذاك على حضارة راقية، تلك الدهشة (thaumázein) وكيف اتخذت طابع العادة في البداية لدى أفراد. لن نعالج ذلك بدقة أكبر؛ فالأهم من ذلك بالنسبة لنا هو أن نفهم طريق الحوافز، طريق منح المعنى وإبداع المعنى الذي قاد من مجرد تغيير للموقف، وبالنتيجة من مجرد الدهشة (thaumázein) إلى النظر (Theoria) ـ هذه واقعة تاريخية، إلا أنه يجب أن يكون لها طابعها الماهوي. يجب إيضاح التحول من النظر الأصلي، من مشاهدة العالم (معرفة العالم انطلاقاً من مجرد المشاهدة الشاملة «غير المهتمة» تماماً (التي تتم في الإيبوخي إزاء كل الاهتمام العملي) إلى نظر العلم الحق، بتوسط التعارض بين الرأي (dóxa) والعلم (épistéme). إن الاهتمام النظري الذي بدأ بصفته تلك الدهشة

(thaumázein) هو، على ما يظهر، تعديل لحب الاستطلاع الذي يوجد موضعه الأصلي في الحياة الطبيعية تكسيراً لمسار «الحياة الجدية»، نتيجة للاهتمامات الحياتية المكوَّنة أصلياً أو كونه رؤيةً لها طابع اللعب تتطلع في كل اتجاه عندما يتم إشباع الحاجيات الحياتية الراهنة أو عندما تنقضي ساعات المهنة. إن حب الاستطلاع (الذي لا يعني هنا عادة رذيلة) هو أيضاً تعديل للاهتمام، اهتمام ينفلت من الاهتمامات الحياتية ويتركها جانباً.

إن من يتخذ هذا الموقف يلاحظ قبل كل شيء تنوع الأمم، أمته والأمم الأجنبية، كل منها مع عالمها المحيط الذي تعتبره بتقاليده وآلهته، بشياطينه وقواه الأسطورية العالم التلقائي الحقيقي إطلاقاً. في هذا التعارض المدهش يتبدى الفرق بين تمثل العالم والعالم الحقيقي، وينبثق السؤال الجديد عن الحقيقة؛ لا عن الحقيقة اليومية المرتبطة بالتقليد، بل عن حقيقة متطابقة لدى كل من لم يبق يعميه التقليد، عن حقيقة في ذاتها. ينتمي إذن للموقف النظري أن يكون الفيلسوف دائماً ومسبقاً أكثر فأكثر إصراراً على أن يكرس حياته المقبلة على طول الزمن وبمعنى حياة شاملة لمهمة النظر، وأن يبني معرفة نظرية على أساس معرفة نظرية إلى ما لانهاية.

هكذا نشأت في شخصيات متفردة مثل طاليس وغيره بشرية جديدة؛ أناس أبدعوا الحياة الفلسفية، أبدعوا الفلسفة شكلاً ثقافياً [332] جديد له طابع المهنة. من المفهوم أن ينشأ فوراً نوع جديد مواز من الحياة الجماعية. هذه التشكيلات المثالية التي يبدعها النظر (Theoria) يتم عيشها وتبنيها بكيفية مشتركة دون صعوبات من خلال تفهمها وإعادة إنتاجها. وهي تقود بسهولة إلى العمل المشترك، وإلى التعاون المتبادل عن طريق النقد. حتى من هم خارج الفلسفة، من ليسوا فلاسفة، يصبحون منتبهين لهذا العمل والاشتغال المتميزين. إنهم

بفضل التفهم إما أن يصبحوا هم أنفسهم فلاسفة أو، إذا كانوا خارج ذلك منشغلين جداً في مهنهم، متعلمين لها. هكذا تنتشر الفلسفة بكيفية مزدوجة، تتوسع كجماعة مهنية للفلاسفة وكحركة اجتماعية للتكوين الثقافي تتوسع معها. لكن هنا يكمن أيضاً أصل ذلك الانشطار الداخلي لوحدة الشعب إلى مثقفين وغير مثقفين، ذلك الانشطار الذي أصبح خطيراً فيما بعد. واضح أن هذا الاتجاه نحو التوسع لا يتوقف عند حدود الأمة الأصلية. إنه، على عكس كل المنتجات الثقافية الأخرى، ليس حركة للاهتمام مقيدة بأرضية التقليد داخل الأمة. حتى أفراد الأمم الأجنبية يتعلمون تفهمها ويشاركون عموماً في التحول الثقافي الهائل الذي ينبعث من الفلسفة. لكن هذه هي النقطة التي لا زالت تحتاج إلى تحديد.

يتولد عن الفلسفة بعد انتشارها في أشكال البحث والتكوين الثقافي مفعول روحي مزدوج. من جهة إن الأمر الجوهري في الموقف النظري للإنسان الفلسفي هو الشمولية المتميزة للموقف النقدي الذي يعزم على عدم قبول أي رأي مسبق أو أي تقليد دون سؤال، وذلك حتى يسأل مباشرة بصدد الكون (Universum) المعطى مسبقاً في التقليد عن الحقيقي في ذاته، أي عن مثاليةٍ. لكن هذا ليس مجرد موقف معرفي جديد. بناء على مطلب إخضاع التجربة بأكملها لمعايير مثالية، أي لمعايير الحقيقة اللامشروطة، سينتج عن ذلك فوراً تحول بعيد الأثر في ممارسة الوجود البشري بأكمله، أي في ممارسة الحياة الثقافية بأكملها؛ يجب أن لا تبقى هذه الممارسة متوجهة حسب معايير التجربة اليومية والتقليد الساذجين، بل أن تلتزم بمعايير الحقيقة الموضوعية. هكذا تصبح الحقيقة المثالية قيمة مطلقة تؤدي، من خلال حركة التكوين الثقافي ومن خلال أثرها الدائم في تربية الأطفال، إلى تغير شامل في الممارسة. عندما نتأمل عن كثب هذا [333] النوع من التغير، فإننا نفهم حالاً هذا الأمر الحتمي: عندما تصبح

الفكرة العامة للحقيقة في ذاتها معياراً شمولياً لكل الحقائق النسبية، لكل الحقائق الظرفية (Situationswahrheiten) التي تظهر في إطار الحياة البشرية، سواء أكانت حقائق فعلية أو مزعومة، فإن ذلك ينعكس أيضاً على كل المعايير التقليدية، معايير الحق، والجمال، والغائية، والقيم الشخصية السائدة، القيم التي لها طابع شخصي. . .إلخ.

هكذا تنشأ بشرية خاصة ومهنة حياتية خاصة في تعالق مع إنجاز ثقافة جديدة. إن المعرفة الفلسفية بالعالم لا تنتج فقط هذه النتائج التي هي من نوع خاص، بل موقفاً بشرياً يتدخل فوراً في بقية الحياة العملية بأكملها مع كل مطالبها وغاياتها، غايات التقليد التاريخي التي تربى فيها المرء واستمدت مِن ثَمَّ صلاحيتها. وهكذا تتكون بين الناس جماعة جديدة وحميمية يمكن القول إنها جماعة الاهتمامات المثالية المحضة ـ بين الناس الذين يعيشون للفلسفة ويجمعهم الولاء للأفكار التي لا تفيد فقط الجميع، بل هي ملك للجميع بنفس الكيفية. هكذا يتبلور بالضرورة نوع خاص من الفعل الجماعي، عمل الناس مع بعضهم ومن أجل بعضهم، نقدهم لبعضهم البعض نقداً بناء، عن هذا العمل تنشأ الحقيقة في صلاحيتها المحضة واللامشروطة كملك مشترك. يضاف إلى ذلك الآن الاتجاه الضروري لانتشار الاهتمام عن طريق تفهم ما يراد وينجز هنا، أي الاتجاه الدائم نحو إدماج أشخاص جدد غير فلاسفة في جماعة المتفلسفين. وذلك في البداية داخل الأمة الأصلية. إن التوسع لا يمكن أن يبقى منحصراً في البحث العلمي من حيث هو مهنة، بل إنه يتم <أكثر من ذلك> كونه حركة للتكوين الثقافي <يمتد تأثيرها> بعيداً خارج الدائرة المهنية.

ما هي النتائج التي ستترتب إذن عن انتشار حركة التكوين داخل دوائر من الشعب تتسع باستمرار، وبالطبع في الدوائر العليا السائدة

الأقل انهماكاً في هموم الحياة؟ واضح أن ذلك لا يقود ببساطة إلى تغيير منسجم للحياة العادية المُرضية عموماً داخل الدولة والأمة، بل على الأرجح إلى انشقاقات داخلية كبيرة تدخل من خلالها ثقافة الأمة [334] الواحدة ذاتها بأسرها في ثورة. سينشب صراع بين المحافظين الراضين بالتقليد ودائرة البشرية الفلسفية، ومن الأكيد أن هذا الصراع سيدور في مجال السلطة السياسية. لقد ابتدأ الاضطهاد منذ بدايات الفلسفة. إن الناس الذين يتطلعون في حياتهم إلى تلك الأفكار سيتم نبذهم. ومع ذلك: إن الأفكار هي أقوى من كل القوى المادية.

هنا يجب، إضافة إلى ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار أن الفلسفة التي نشأت انطلاقاً من موقف نقدي شامل إزاء جميع المعطيات المسبقة التقليدية لا تعوقها في توسعها أي حدود وطنية. يجب فقط أن تتوفر القدرة على اتخاذ الموقف النقدي الشامل الذي توجد شروطه بالطبع أيضاً في الثقافة السابقة للعلم عندما تكون من مستوى رفيع. هكذا يمكن أن تنتشر ثورة الثقافة الوطنية، وذلك في البداية عندما يصبح العلم الشامل المتطور ملكاً مشتركاً للأمم التي كانت في البداية غريبة عن بعضها البعض وعندما تخترق وحدةُ جماعةِ العلم والتكوين الثقافي أغلبيةَ الأمم.

لا زال هناك عنصر مهم يجب مراعاته وهو موقف الفلسفة إزاء التقليد. هناك بهذا الصدد إمكانيتان يجب اعتبارهما. إما الرفض التام لما يعتبر من زاوية التقليد صالحاً، أو تبني مضمونه فلسفياً وبالنتيجة إعادة تشكيله من جديد أيضاً حسب روح المثالية(*) (Idealität) الفلسفية. الحال البارزة هنا هي حال الدين الذي لا أريد أن أُدخل

(*) المثالية (die Idealität): ليس بمعنى الموضوع المثالي أو المذهب المثالي، بل بمعنى الطابع المثالي، كيفية وجود الأفكار الفلسفية.

ضمنه «الديانات التعددية». الآلهة بالجمع، والقوى الأسطورية من كل نوع، هي موضوعات تنتمي للعالم المحيط لها واقعية مثل واقعية الحيوان أو الإنسان. صيغة المفرد أساسية في مفهوم الإله. لكن ينتمي إليه من زاوية البشر تجربة صلاحية وجوده وصلاحية قيمته كونه رباطاً داخلياً مطلق. وهنا يحدث الدمج الذي يفرض ذاته بين هذه الإطلاقية وإطلاقية المثالية (Idealität) الفلسفية. في المسلسل العام للإمثال الذي انطلق من الفلسفة يتم إضفاء الطابع المنطقي، إن جاز التعبير، على الإله، إنه يصبح حامل اللوغوس (Logos) المطلق. وبالمناسبة فإنني أرى الجانب المنطقي في أن الدين يرتكز ثيولوجياً على بداهة [335] الإيمان كونها نوعاً خاصاً وأعمق لتعليل الوجود الحقيقي. أما آلهة الأمم فهي حاضرة دون سؤال كوقائع فعلية للعالم المحيط. لم يكن المرء قبل الفلسفة يطرح أسئلة مرتبطة بنقد المعرفة، أسئلة مرتبطة بالبداهة.

هكذا نكون قد رسمنا بكيفية أساسية، وإن كانت إجمالية، الحوافز التاريخية التي تجعلنا نفهم كيف أمكن انطلاقاً من بعض الأغراب اليونان إرساء تغير في الوجود البشري وحياته الثقافية بأسرها في أمتهم والأمم المجاورة القريبة أولاً. لكن من البين الآن أيضاً أنه انطلاقاً من ذلك انبثقت كلية فوق وطنية من نوع جديد تماماً. أعني طبعاً الشكل الروحي لأوروبا. إننا لم نعد أمام تجاور لأمم مختلفة لا تؤثر على بعضها البعض إلا من خلال نزاعات التجارة والسلطة، بل إن روحاً جديدة منحدرة من الفلسفة وعلومها الجزئية، قائمة على النقد الحر واحترام معايير تتجه نحو مهام لامتناهية، تهيمن على البشرية وتخلق مُثُلاً جديدة لامتناهية! هذه المثل تنتمي للأفراد في أمتهم وكذلك للأمم ذاتها. لكنها أخيراً مُثُلٌ لامتناهية أيضاً بالنسبة لمركب متسع من الأمم، بحيث إن كل أمة من هذه الأمم، إذ تسعى

بروح اللانهائية نحو مهامها المثالية الخاصة، تمنح أفضل ما لديها للأمم المتحدة معها. في هذا المنح والتلقي ترتفع الكلية فوق الوطنية مع كل أشكالها الاجتماعية المتدرجة وهي مفعمة بروحِ مهمةٍ لامتناهية غامرة وحيدة رغم تفرعها إلى لانهائية متعددة. في هذا الشكل الاجتماعي الكلي المتوجه نحو مثاليات تبقى الفلسفة ذاتها في وظيفتها الموجِّهة وفي مهمتها الخاصة اللامتناهية؛ في وظيفة تمعن نظري حر وشامل يضم أيضاً كل المثل والمثل الكلي: أي مملكة (Universum) كل المعايير. يتعين على الفلسفة دائما أن تمارس وظيفتها في البشرية الأوروبية كونها وظيفة قائدة للبشرية جمعاء.

II

لكن يجب الآن أن نترك الكلمة لأشكال سوء الفهم وللاعتراضات الملحة جداً بالتأكيد التي تستمد قوتها الإيحائية، على ما يظهر لي، من الأحكام المسبقة المنتشرة كموضة وتعابيرها [337] الجوفاء.

أليس ما عرضناه هنا محاولة لا تناسب أبداً زماننا بالذات لإنقاذ شرف العقلانية والتنويرية(*) (Aufklärerei) والنزعة الثقافية التائهة في نظرية بعيدة عن العالم مع نتائجها الضرورية السيئة، لإنقاذ النزوع الأجوف نحو التكوين الثقافي، والنزعة الثقافية المترفعة؟ ألا يعني ذلك محاولة العودة من جديد إلى الخطأ المصيري القائل بأن العلم يجعل الإنسان حكيماً، وبأنه مدعو إلى أن يخلق بشرية حقة تتغلب على أقدارها وترضي ذاتها؟ من يمكنه اليوم أن يأخذ مثل هذه الأفكار مأخذ الجد؟

(*) يحمل لفظ التنويرية (die Aufklärerei) دلالة قدحية بالمقارنة مع (die Aufklärung: التنوير.

هذا الاعتراض له بالتأكيد مشروعيته النسبية بالنسبة لمستوى التطور الأوروبي في القرن السابع عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. لكنه لا يمس المعنى الخاص للعرض الذي قدمته. يبدو لي أنني، أنا الذي أُعتبَر رجعياً، أكثر جذرية وأكثر ثورية بكثير من أولئك الذين يظهرون في كلامهم في أيامنا هاته بمظهر من هو جد جذري.

أنا أيضاً متيقن من أن الأزمة الأوروبية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة. لكن هذا لا يعني أن العقلانية بما هي كذلك شر أو أنها لا تحتل إلا أهمية ثانوية في مجموع الوجود البشري. إن العقلانية بذلك المعنى السامي والحق الذي نتكلم عنه وحده، بصفته المعنى اليوناني الأصلي الذي صار مثلاً في الفترة الكلاسيكية للفلسفة اليونانية، لا زال يحتاج طبعاً إلى كثير من التوضيحات القائمة على التمعن الذاتي، لكنه مدعو لأن يقود التطور بكيفية ناضجة. ومن جهة أخرى فإننا نعترف طواعية (وقد سبقتنا المثالية الألمانية إلى هذا الاقتناع بكثير) بأن الشكل الذي اتخذه تطور العقل (ratio) في النزعة العقلانية لعصر التنوير ضلال، حتى وإن كان على أي حال ضلالاً مفهوماً.

العقل اسم واسع. الإنسان، حسب التعريف القديم الوجيه، حيوان عاقل، وبهذا المعنى الواسع فإن البابوا[*] (Papua) هو أيضاً إنسان وليس حيواناً. إنه يتوفر على غايات ويتصرف بروية متدبراً الإمكانيات العملية. إن المنتجات والمناهج التي تنشأ عن ذلك تندمج في التقليد وتظل دائماً من جديد مفهومة في عقلانيتها. لكن كما أن الإنسان والبابوا ذاته يمثل درجة جديدة للحيوانية، وذلك بالمقارنة مع [338] البهيمة، فإن العقل الفلسفي يمثل بالنسبة للإنسانية وعقلها درجة

(*) السكان الأصليون لغينيا الجديدة.

جديدة. لكن درجة الوجود البشري والمعايير المثالية المرتبطة بمهام لامتناهية، درجة الوجود من منظور ما هو أبدي (sub specie aeterni)، ليست ممكنة إلا في الشمولية المطلقة المتضمنة منذ البدء في فكرة الفلسفة بالذات. صحيح أن الفلسفة الشاملة مع كل العلوم الخاصة تمثل ظاهرة جزئية للثقافة الأوروبية، لكن يكمن في معنى عرضي بأكمله أن هذا الجزء هو، إن جاز التعبير، الدماغ المدبر الذي تتوقف الحياة الروحية الأصيلة والسليمة على سيره العادي. إن البشرية التي تنتمي لإنسانية عليا أو عقل أعلى تتطلب إذن فلسفة حقة.

لكن هنا مكمن الخطر! «الفلسفة» ـ يجب هنا أن نميز جيداً بين الفلسفة كونها واقعة تاريخية لزمن معين والفلسفة كونها فكرة، فكرة لمهمة لامتناهية. إن الفلسفة القائمة تاريخياً كل مرة هي المحاولة الناجحة بدرجة كبيرة أو صغيرة لتحقيق فكرة لانهائية الحقائق، بل وحتى كليتها. إن المثل العملية، أي التي تتم رؤيتها كونها أقطاباً أبدية، والتي لا يمكن أن ينحرف عنها الإنسان في حياته كلها دون أن يصيبه الندم، ودون أن يصبح غير نزيه وبالنتيجة غير سعيد، ليست واضحة ومحددة في هذه الرؤية، بل إنها تُستبق في عمومية ملتبسة. إن تحديدها لا يتم إلا بعد تدخل ملموس وعمل موفق نسبياً على الأقل. وهنا يكون المرء دائماً مهدداً بالسقوط في نظرات وحيدة الجانب ورضاءات سابقة لأوانها تنتقم لذاتها في تناقضات تظهر فيما بعد. من هنا يأتي التعارض بين الادعاءات الكبرى للأنساق الفلسفية، في حين أنها بالفعل غير منسجمة مع بعضها. وهناك فوق ذلك ضرورة التخصص، لكن في الوقت نفسه أيضاً، خطورته.

هكذا يمكن فعلاً أن تصبح العقلانية الوحيدة الجانب شراً. وبعبارة أخرى: ينتمي لماهية العقل أن الفلاسفة لا يمكنهم في البداية

أن يفهموا ويباشروا مهمتهم اللامتناهية إلا بكيفية وحيدة الجانب، وذلك تبعاً لضرورة مطلقة. ليس في هذا الأمر في ذاته أي شذوذ، أي خطأ، بل، كما قيل، إن الطريق المباشر والضروري بالنسبة لهم لا يتيح لهم التمكن إلا من جانب واحد من المهمة، دون أن يفطنوا [339] في البداية إلى أن المهمة اللامتناهية بأكملها، أي معرفة كلية الكائن نظرياً، لها جوانب أخرى أيضاً. عندما يعلن القصور عن ذاته في إبهامات وتناقضات، فإنه يحفز على الشروع في تمعن شمولي. يجب إذن على الفيلسوف دائماً أن يسعى إلى التمكن من المعنى الحقيقي والكامل للفلسفة، من كلية آفاق لانهائيتها. لا يحق إضفاء الإطلاقية على أي خط للمعرفة وعلى أي حقيقة مفردة، كما لا يحق عزلهما. إنه فقط في هذا الوعي الأرقى بالذات، والذي يصبح هو نفسه فرعاً من فروع المهمة اللامتناهية، يمكن أن تحقق الفلسفة وظيفتها التي تكمن في أن تضع ذاتها وبالنتيجة البشرية الحقة على الطريق. لكن إذا كان الأمر هكذا، فإن ذلك يعود أيضاً من جديد إلى المجال المعرفي للفلسفة في درجة التمعن الذاتي الأرقى. لا تكون الفلسفة معرفة شاملة إلا بفضل هذه الانعكاسية الدائمة.

سبق أن قلت: إن الطريق إلى الفلسفة يمر عبر السذاجة. هنا مقام نقد النزعة اللاعقلانية التي يتم تمجيدها كثيراً، وبالنتيجة مقام كشف سذاجة تلك النزعة العقلانية التي تؤخذ ببساطة على أنها العقلانية الفلسفية بإطلاق، لكنها طبعاً تطبع فلسفة العصر الحديث بأكمله ابتداء من عصر النهضة وتعتبر ذاتها العقلانية الحقة وبالنتيجة الشاملة. كل العلوم، بما فيها تلك التي بدأت تطورها منذ العصر القديم، غارقة في هذه السذاجة التي لا يمكن إذن تجنبها كونها بداية. وبعبارة أدق: الاسم الأعم لهذه السذاجة هو **النزعة الموضوعية** التي تتخذ شكل مختلَف أنواع النزعة الطبيعية وتضفي صفات الطبيعة

على الروح. الفلسفات القديمة والجديدة كانت وبقيت ذات نزعة موضوعية ساذجة. ولكن من الإنصاف أن نضيف بأن المثالية الألمانية التي انطلقت من كانط انشغلت في حِماس بتخطي السذاجة التي أصبحت منذ ذاك ملحوظة جداً، دون أن تستطيع بالفعل بلوغ الدرجة الانعكاسية العليا الحاسمة بالنسبة للشكل الجديد للفلسفة وللبشرية الأوروبية.

لا يمكن أن أوضح ما قلته إلا في تلميحات إجمالية. يتوجه الإنسان الطبيعي (مثلاً إنسان المرحلة السابقة على الفلسفة) في كل انشغاله وعمله على أساس العالم. إن حقل حياته وتأثيره هو العالم [340] المحيط الذي ينتشر حوله مكانياً وزمانياً ويَعتبِر ذاته هو أيضاً منتمياً إليه. وهذا يبقى قائماً في الموقف النظري الذي لا يمكن أن يكون في البداية إلا موقف المتفرج المحايد على العالم وقد فقد طابعه الأسطوري. تنظر الفلسفة إلى العالم على أنه كلية الكائن، والعالم يصبح هو العالم الموضوعي في مقابل تمثلات العالم التي تختلف ذاتياً حسب الأمم والأفراد، والحقيقة تصبح إذن هي الحقيقة الموضوعية. هكذا ابتدأت الفلسفة كونها كوسمولوجيا، إن اهتمامها النظري اتجه في أول الأمر بكيفية تلقائية نحو الطبيعة الجسمية، لأن كل ما يعطى مكانياً وزمانياً يتوفر في جميع الحالات على وجود جسمي، على الأقل كقاعدة تحتية. الناس، والحيوانات ليسوا مجرد أجسام، لكنهم يظهرون لاتجاه النظر على أساس العالم المحيط كونهم كائنات جسمية، وبالنتيجة كونهم وقائع تنتظم في المكانية ـ الزمانية الشاملة. وهكذا تتوفر كل الحوادث النفسية، حوادث كل أنا مثل التجربة والتفكير والإرادة، على موضوعية ما. يظهر أن الحياة الجماعية، حياة العائلات والشعوب وما إلى ذلك، تذوب في حياة الأفراد كونها موضوعات سيكوفيزيائية؛ إن الترابط الروحي من خلال

السببية السيكوفيزيائية يفتقد استمرارية روحية محضة، فالطبيعة الفيزيائية تتدخل في كل مكان.

هذا التوجه على أساس العالم المحيط يرسم مسبقاً بكيفية محددة المسار التاريخي للتطور. إن النظرة السطحية إلى الجسمية القائمة في العالم المحيط تبين أن الطبيعة كل متجانس تام الترابط، عالم لذاته، إن صح التعبير، تحتويه المكانية ـ الزمانية المتجانسة، يتوزع إلى أشياء فردية متشابهة كلها من حيث إنها أشياء ممتدة (res extensae) وتحدد بعضها البعض سببياً. تم بسرعة القيام بخطوة اكتشافية أولى وكبيرة: تخطي تناهي الطبيعة التي تم تفكيرها سلفاً كطبيعة موضوعية في ذاتها، وهو تناهٍ بالرغم من انفتاحها دون نهاية. تم اكتشاف اللانهائية، وفي البداية في صورة إمثال المقادير، والمقاييس، والأعداد، والأشكال، والمستقيمات، والأقطاب، والمساحات. . .إلخ. الطبيعة، والمكان، والزمان، كل ذلك أصبح قابلاً لأن يمتد مثالياً إلى اللانهاية، وقابلاً مثالياً للقسمة إلى اللانهاية. أصبح فن مسح الأرض هندسة، وفن الأعداد علماً للحساب، [341] والميكانيكا اليومية ميكانيكا رياضية. . .إلخ. وهكذا تحولت الطبيعة والعالم الحدسيين إلى عالم رياضي، عالم علوم الطبيعة الرياضية، دون أن يصاغ ذلك فرضية. كانت العصور القديمة سباقة إلى ذلك، وبفضل رياضياتها تم في الوقت نفسه الاكتشاف الأول للمثل اللامتناهية والمهام اللامتناهية. وهذا سيصبح في كل الأزمنة اللاحقة هو النجم الموجه للعلوم.

والآن كيف كان تأثير هذا النجاح الساحر لاكتشاف اللانهائية الفيزيائية على السيطرة العلمية على مجال الروح؟ في موقفنا في العالم المحيط، في الموقف الموضوعي النزعة، يظهر كل ما هو روحي كما لو كان قائماً على الجسمية الفيزيائية. وهكذا كان طبيعياً

نقل كيفية التفكير الخاصة بعلم الطبيعة. لهذا ظهرت منذ البدايات نزعة ديموقريط المادية والحتمية. لكن المفكرين الكبار كانوا يجفلون من ذلك كما من كل سيكوفيزياء من النوع الجديد. منذ سقراط أصبح الإنسان في إنسانيته النوعية، كونه شخصاً، الإنسان في حياته الجماعية الروحية، تيمةً. بقي الإنسان مدرجاً في العالم الموضوعي، لكن هذا الأخير أصبح منذ أفلاطون وأرسطو تيمة كبرى. وهنا يمكن أن نلمس انشطاراً غريباً: إن ما هو إنساني ينتمي لعالم الوقائع الموضوعية، لكن الناس كونهم أشخاصاً، كونهم أنا، يتوفرون على أهداف، وغايات، وعلى معايير تنتمي للتقليد، ومعايير للحقيقة ـ معايير أبدية. رغم أن التطور فتر في العصور القديمة، إلا أنه لم يتوقف. لنقفز إلى ما يسمى العصر الحديث. تم في حماس متوهج تبني المهمة اللامتناهية لمعرفة رياضية بالطبيعة ولمعرفة العالم عموماً. والنجاحات الهائلة في معرفة الطبيعة ينبغي أن تكون من نصيب معرفة الروح أيضاً. لقد أثبت العقل قوته في الطبيعة. «كما أن الشمس هي الشمس الواحدة التي تضيء وتدفئ كل شيء، فإن العقل هو أيضاً العقل الواحد» (ديكارت). منهج علوم الطبيعة يجب أن يكشف أيضاً أسرار الروح. إذ إن الروح واقعي، وموضوعي في العالم ويتأسس بما هو كذلك في الجسدية. هكذا اتخذ تصور العالم في الحال شكل تصور ثنائي وبالضبط سيكوفيزيائي شامل السيطرة. إن السببية نفسها تشمل العالم الواحد، لكنها فقط تنقسم إلى شكلين، والتفسير العقلي له في كل مجال المعنى نفسه، ولكن بحيث إن كل تفسير للروح يجب أن يقود، لكي يكون من الناحية الفلسفية واحداً وبالنتيجة شاملاً، إلى المجال الفيزيائي. لا يمكن أن يكون هناك بحث تفسيري [342] محض مغلق على ذاته للروح، لا يمكن أن تكون هناك سيكولوجيا *أو نظرية للروح متجهة بكيفية محضة نحو الداخل تمتد من الأنا*، من المعيشات النفسية الذاتية إلى الآخر نفسه؛ يجب السير إذن في طريق

خارجي، طريق الفيزياء والكيمياء. كل الأحاديث المحبوبة عن الروح الجماعية، إرادة الشعب، عن الأهداف المثالية والسياسية للأمم وما شابه ذلك ليست إلا رومانسية وميثولوجيا ناشئة عن إسقاط قائم على المماثلة لمفاهيم ليس لها معنى حق إلا في دائرة الأشخاص الفرديين. الوجود الروحي له طابع متقطع. يجب الآن الإجابة على السؤال عن منبع كل المحن كما يلي: هذه النزعة الموضوعية أو هذا التصور السيكوفيزيائي للعالم هو، رغم مظهر تلقائيته، تصور ساذج وحيد الجانب بقي بصفته كذلك غير مفهوم. إن الاعتقاد بأن واقعية الروح ملحق واقعي للأجسام، وبأن الروح له وجود مكاني ـ زماني داخل الطبيعة، هو خُلف.

لكن من أجل مشكلتنا المتعلقة بالأزمة يتعين هنا أن نبين كيف أن «العصر الحديث»، الذي ظل لقرون فخوراً بنجاحاته النظرية والعملية، وقع أخيراً هو ذاته في انزعاج متزايد، بل وأصبح يدرك وضعيته كونه وضعية للمحنة. هذه المحنة حلت في كل العلوم، وتجلت في آخر المطاف كونه محنة للمنهج. لكن محنتنا الأوروبية تمس، ولو بكيفية غير مفهومة، الكثيرين.

إنها كلها مشاكل ناشئة عن السذاجة التي تجعل العلوم ذات النزعة الموضوعية تعتبر أن ما تسميه عالماً موضوعياً هو كلية الكائن دون أن تنتبه إلى أن الذاتية المنجِزة للعلم لا يمكن أن يوفيها أي علم موضوعي حقها. إن من تربى على علم الطبيعة يرى أنه من التلقائي تنحية كل ما مجرد هو ذاتي وأن منهج علوم الطبيعة، الذي يتجلى في كيفيات تمثلية ذاتية، محدد موضوعياً. وهكذا يبحث أيضاً لما هو نفسي عن الحقيقي موضوعياً. وهنا يُفترض في الوقت نفسه أن كل المجال الذاتي الذي نحاه الفيزيائي يمكن بحثه كمجال نفسي في السيكولوجيا، لكن طبعاً في السيكولوجيا السيكوفيزيائية. لكن

الباحث في علم الطبيعة لا يتبين أن الأساس الدائم لعمله الفكري، الذاتي طبعاً، هو عالم العيش المحيط، إنه يُفترض دائماً كونه [343] أرضية، كونه حقلاً للعمل تستمد منه أسئلته ومناهج تفكيره معناها. لكن أين تم إخضاع هذا المنهج العظيم، الذي يقود من العالم المحيط الحدسي إلى إمثالات الرياضيات وإلى تأويل هذا العالم كونه وجوداً موضوعياً، للنقد والإيضاح. إن الانقلابات التي أحدثها أينشتاين تتعلق بالقوانين التي تتم بها معالجة الطبيعة (Physis) التي تم إمثالها وموضعتها بكيفية ساذجة. لكننا لا نعرف منه شيئاً عن الكيفية التي تكتسب بها الصيغ والموضعة الرياضية معنى على أساس الحياة والعالم المحيط الحدسي، وهكذا فإن أينشتاين لم يصحح المكان والزمان اللذان تجري فيهما حياتنا الحية.

إن علم الطبيعة الرياضي هو تقنية مدهشة لوضع استقراءات تتمتع بقدرة إنجازية، باحتمال، ودقة، وقابلية للتنبؤ لم يكن من الممكن سابقاً حتى أن تخطر على البال. إنها كونها إنجاز انتصار للروح البشرية. أما فيما يتعلق بعقلانية مناهجها ونظرياتها فإنها نسبية تماماً. إنها تفترض أسساً أولية تفتقد هي ذاتها كلياً العقلانية الحقة. إن التيمائية العلمية، إذ تنسى العالم المحيط الحدسي، هذا الذاتي المحض، تنسى أيضاً الذات التي تعمل، وهكذا لا يكون فيها العالِم تيمةً. (وعليه فإن عقلانية العلوم الدقيقة هي، من هذه الزاوية، في مستوى عقلانية الأهرام المصرية نفسه).

إننا نتوفر طبعاً منذ كانط على نظرية خاصة للمعرفة، كما أن السيكولوجيا التي تريد أن تكون بطموحاتها نحو دقة علوم الطبيعة العلم الأساسي العام للروح، هي أيضاً متوفرة. ولكن أملنا في عقلانية حقيقية، أي في معرفة بداهية حقيقية، يخيب هنا كما في كل مجال. إن السيكولوجيين لا يلاحظون أبداً أنهم هم أيضاً أنفسُهم

كونهم علماء منجِزين ومعهم عالمُهم المحيط لا ينتمون إلى تيمتهم. إنهم لا ينتبهون إلى أنهم يفترضون بالضرورة مسبقاً أنفسهم كونهم أناساً مجتمعين ينتمون لعالمهم المحيط ولزمنهم التاريخي، وذلك أيضاً من حيث إنهم يسعون للحقيقة في ذاتها بصفتها صالحة بالنسبة لكل شخص عموماً. إن السيكولوجيا لا تستطيع بسبب نزعتها [344] الموضوعية أن تدرج في تيمتها النفس، أي الأنا الذي يفعل وينفعل، في معنى ماهيته الخاصة. قد تتمكن من موضعة معيشات القيم والإرادة ومعالجتها استقرائياً بعد توزيعها على الحياة الجسمية، لكن هل تستطيع أن تنجز ذلك أيضاً بصدد الغايات والقيم والمعايير، هل يمكن أن تجعل العقل تيمة، مثلاً «كاستعداد»؟ يتم تماماً إغفال أن النزعة الموضوعية، من حيث إنها بالذات إنجاز حق للباحث الذي يتوجه حسب معايير حقيقية، تفترض بالذات هذه المعايير وأنها لا يمكن أن تستنبطها من الوقائع، لأن الوقائع تفهم هنا مسبقاً كونها حقائق لا كونها أوهاماً. لكن المرء يحس طبعاً بالصعوبات التي تكمن هنا؛ بذلك ينشب النزاع حول النزعة السيكولوجية. لكن لا يكفي أن نرفض التأسيس السيكولوجي للمعايير، وقبل كل شيء لمعايير الحقيقة في ذاتها. إن الحاجة إلى إصلاح السيكولوجيا الحديثة كلها تشتد عموماً دائماً أكثر فأكثر، لكن لم يُفهم بعدُ أنها قد فشلت بسبب نزعتها الموضوعية، أنها لا تبلغ تماماً الماهية الخاصة للروح، أن عزلَها للنفس التي يتم تفكيرها موضوعياً وتأويلَها المحرَّف السيكوفيزيائي للوجود الجماعي هو قلب للمعنى. أكيد أن عملها لم يكن سدى، وأنها أظهرت كثيراً من القواعد التجريبية القيِّمة من الزاوية العملية أيضاً. إلا أنها ليست سيكولوجيا حقيقية مثلما أن الإحصاء الأخلاقي بمعارفه التي لا تقل قيمة ليس علماً للأخلاق.

لكن الحاجة الملحة لفهم الروح تعلن في زماننا عن ذاتها في

كل مجال، كما أن غموض العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح من حيث المنهج والموضوع أصبح لا يكاد يطاق. لقد كرس ديلتاي، أحد أكبر علماء الروح، كل طاقته لتوضيح العلاقة بين الطبيعة والروح، ولتوضيح إنجاز السيكولوجيا السيكوفيزيائية التي يجب في نظره إتمامها بسيكولوجيا جديدة وصفية وتحليلية. مجهودات فيندلباند (Windelband) وريكرت (Rickert) لم تأت مع الأسف بالبداهة المنشودة. لقد ظلوا مثل غيرهم أسرى للنزعة الموضوعية؛ وهذا يجوز بالأولى في حق السيكولوجيين المصلحين الجدد الذين يعتقدون أن المسؤولية كلها تقع على عاتق النزعة الذرية وحكمها المسبق السائد منذ مدة طويلة وأن عهداً جديداً سيحل مع سيكولوجيا الكلية. لكن لا يمكن أبداً تدارك الأمر ما لم يتم كشف سذاجة النزعة [345] الموضوعية المنبثقة عن الموقف الطبيعي القائم على أساس العالم المحيط وما لم يتضح أن التصور الثنائي للعالم الذي يعتبر الطبيعة والروح شكلين للواقع بالمعنى نفسه رغم أن الثاني ينبني على الأول سببياً هو تصور مغلوط. إني أرى بكل جدية أن علماً موضوعياً بالروح، أن نظرية موضوعية للنفس، موضوعية بمعنى أنها تنسب للنفوس وللجماعات الشخصية وجوداً قائماً ضمن(*) صور المكانية ـ الزمانية، لم ولن توجد أبداً.

إن الروح، بل والروح وحده، يوجد في ذاته ولذاته، إنه مستقل ولا يمكن معالجته بكيفية عقلية حقاً، بكيفية علمية حقاً ومن الأساس إلا في هذا الاستقلال. أما فيما يتعلق بالطبيعة، في حقيقتها حسب علوم الطبيعة، فإنها ليست مستقلة إلا ظاهرياً، ولا يمكن معرفتها لذاتها عقلياً في علوم الطبيعة إلا ظاهرياً. ذلك أن الطبيعة

(*) Inexistenz . انظر الهامش (*) ص 325.

الحقيقية في معنى علوم الطبيعة هي نتاج للروح الذي يبحث الطبيعة، وبذلك تفترض علم الروح. إن الروح قادر تبعاً لماهيته على أن يمارس معرفة بالذات، وقادر كونه روحاً علمياً على معرفة علمية بالذات وهكذا دواليك. إنه فقط في معرفة علوم الروح الخالصة لا يكون إنجاز العالم محجوباً عنه هو ذاته. لهذا فلا معنى لأن تجاهد علوم الروح من أجل أن تكون مكافئة لعلوم الطبيعة. إنها إذ تعترف لهذه الأخيرة بموضوعيتها كونها استقلالية، تكون هي ذاتها قد وقعت في شرك النزعة الموضوعية. لكن علوم الروح في كيفية تكوينها وتكوين فروعها المتعددة اليوم تفتقد العقلانية الحقيقية الأخيرة التي تجعلها الرؤية الروحية للعالم ممكنة. وإن غياب عقلانية حقة في جميع المجالات لهو مصدر غموض الإنسان بشأن وجوده ومهامه اللامتناهية غموضاً أصبح لا يطاق. هذه المهام تشكل وحدة لا تنفصم في مهمة واحدة: **لا يمكن أن يرضي الروح ذاته إلا عندما** [346] **يعود من التوجه الساذج نحو الخارج إلى ذاته ويبقى عند ذاته وبكيفية محضة عند ذاته.**

لكن كيف ابتدأ هذا التمعن حول الذات؟ لم يكن هذا البدء ممكناً طالما كانت النزعة الحسية، أو بعبارة أفضل النزعة السيكولوجية للانطباعات، سيكولوجيا السبورة الممسوحة (tabula rasa)، تهيمن على الساحة. إنه فقط عندما نادى **برنتانو** بالسيكولوجيا كونه علماً بالمعيشات القصدية تم إعطاء دفعة أمكن أن تقود بعيداً رغم أن برنتانو ذاته لم يتخط بعدُ النزعة الموضوعية والنزعة الطبيعية السيكولوجية. إن بلورة منهج حقيقي لتناولِ الماهية الأساسية للروح في قصدياتها وانطلاقاً من ذلك بناءِ تحليلات منسجمة للروح تمتد بكيفية لامتناهية، قادت إلى الفنومينولوجيا الترنسندنتالية. إنها تتخطى النزعة الموضوعية الطبيعية وكل نزعة موضوعية عموماً بالكيفية

الممكنة الوحيدة، أي بأن ينطلق المتفلسف من أناه، وذلك من حيث هو مجرد منجِز لكل صلاحياته التي يصبح إزاءها متفرجاً نظرياً محضاً. في هذا الموقف يتأتى بناء علم للروح مستقل مطلقاً في شكل فهم متماسك للذات وللعالم من حيث هو إنجاز روحي. وهنا لا يكون الروح روحاً في الطبيعة أو بجانبها، بل إن هذه الأخيرة هي ذاتها تنتقل إلى الدائرة الروحية. وهكذا لا يبقى الأنا شيئاً معزولاً بجانب أشياء أخرى في عالم معطى مسبقاً، تنتهي عموماً جدية القول بالتخارج والتجاور بين الأشخاص كونهم أنات لفائدة وجودهم في بعضهم ولأجل بعضهم بكيفية داخلية.

لا يمكننا هنا أن نتكلم عن هذا الأمر، وليست هناك محاضرة يمكن أن تستوفيه. لكن آمل أن أكون قد بينت أنني لم أقم هنا بتجديد العقلانية القديمة التي كانت نزعة طبيعية متناقضة والتي هي عاجزة عن إدراك مشاكل الروح التي تمسنا عن قرب. إن العقل (ratio) الذي يتعلق به الأمر هنا ليس سوى الفهم الذاتي للروح الشامل بالفعل والجذري بالفعل في صورة علم شامل مسؤول يتم فيه إرساء نوع جديد تماماً من العلمية تجد فيه كل المشاكل التي تخطر على البال مكانها، مشاكل الكائن، مشاكل المعيار، مشاكل ما يسمى بالوجود. إنني مقتنع بأن الفنومينولوجيا القصدية جعلت لأول مرة من [347] الروح كونها روحاً ميداناً للتجربة والعلم النسقيين وأحدثت بالنتيجة تحولاً كاملاً في مهمة المعرفة. إن شمولية الروح المطلق تضم كل كائن في تاريخية مطلقة تندرج فيها الطبيعة كونها تشكيلة للروح. والفنومينولوجيا القصدية وبالضبط الترنسندنتالية هي وحدها التي سلطت الضوء بفضل منطلقها ومناهجها على ذلك. وانطلاقاً منها فقط نفهم، وذلك لأسباب عميقة، ما هي النزعة الموضوعية الطبيعية، ونفهم على الخصوص أن السيكولوجيا كان يجب مطلقاً، بسبب

نزعتها الطبيعية، أن تتيه عن مشكل الإنجاز، أي المشكل الجذري والحق للحياة الروحية.

III

لنركز الفكرة الأساسية لتحليلاتنا: إن «أزمة الوجود الأوروبي» التي نتحدث عنها اليوم بكثرة والتي تشهد بها أعراض لامعدودة لتدهور الحياة ليست قدراً أعمى، ليست قضاء مستغلقاً، بل إنها تصبح مفهومة ومدركة على خلفية **غائية التاريخ الأوروبي** التي يمكن كشفها فلسفياً. لكن شرط هذا الفهم هو أن ندرك قبل ذلك ظاهرة أوروبا في النواة المركزية لماهيتها. لكي نتمكن من إدراك «الأزمة» الراهنة كونها حالاً سيئاً(*) كان يجب بلورة **مفهوم أوروبا بصفتها الغائية التاريخية لأهداف العقل اللامتناهية**؛ كان يجب بيان كيف «العالم» الأوروبي تولد عن أفكار العقل، أي عن روح الفلسفة. هكذا أمكن أن تتضح «الأزمة» **كفشل ظاهري للعقلانية**. لكن سبب فشل ثقافة عقلية لا يكمن ـ كما قلنا ـ في ماهية العقلانية ذاتها، بل فقط في **اتخاذها طابعاً خارجياً سطحياً**(**)، **في تعلقها «بالنزعة الطبيعية» و«النزعة الموضوعية»**.

ليس لأزمة الوجود الأوروبي سوى مخرجين: أفول أوروبا في اغترابها عن المعنى العقلي لحياتها والسقوط في عداء الروح وفي [348] البربرية، أو انبعاث أوروبا انطلاقاً من روح الفلسفة بفضل بطولية للعقل تتخطى النزعة الطبيعية نهائياً. إن الخطر الأكبر الذي يهدد أوروبا هو العياء. إذا كافحنا «كأوروبيين صالحين» ضد خطر الأخطار

(*) وضع أو حال سيىء، فاسد (das Unwesen).

(**) die Veräußerlichung. انظر الهامش (*) ص 103.

هذا في تلك الشجاعة التي لا تجفل أيضاً أمام الكفاح اللامتناهي، فستنبعث من حريق الإبادة الذي يشعله انعدام الإيمان، ومن النار الكامنة لليأس من الرسالة الإنسانية للغرب، ومن رماد العياء الكبير فينيق حياة داخلية جديدة وفعالية روحية جديدة كعربون لمستقبل كبير وبعيد للإنسان: ذلك أن الروح وحده لا يموت.



[362]

النص رقم 32
الغائية في تاريخ الفلسفة(1)

< I غائية المهن والمعنى الأصلي للفلسفة >

< 1. غاية المهن في أفق الزمان >

< أ ـ تمهيد: غاية مهنة الفيلسوف بالمقارنة مع مهن أخرى >

لا تشير الغائية التي هي الآن تيمتنا بوصفها خاصية ماهوية لتاريخ الفلسفة، إطلاقاً إلى تركيب نظري (Substruktion) ميتافزيقي مهما كانت الكيفية التي يتم بها تبريره، أو مثلاً إلى تركيب له طابع ميتافزيقي ـ تيولوجي يمكن الاستناد إليه، مجاراةً للموضة السائدة اليوم في الكتابات الفلسفية (تلك الموضة التي تبحث «تلقائياً» خلف كل شجيرة فلسفية عن مسيحية مختفية اتخذت طابعاً دنيوياً)، كمثال

(1) حرر هوسرل بطريقة السطينوغراف هذا النص من الصفحة 362، السطر 2 إلى ص 403، السطر 16 في أواخر حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو 1937، أما من ص 403، السطر 22 إلى ص 420 س 18 فحرره في أواخر آب/ أغسطس 1936 (الناشر).

على «انبعاث الميتافيزيقا»(*). إن الإظهارات العينية على أساس التاريخ المعطى مسبقاً يجب أن تمنح هي ذاتها لكلمة «الغائية» الدلالة الوحيدة المقبولة لدينا، في حين أن كل دلالاتها التقليدية ليس لها بالنسبة لنا أي اعتبار.

لنرجع في البداية إلى بعض الأفكار المترابطة بكيفية وثيقة التي [363] اعتمدَت عليها كل تأويلاتنا التاريخية في المقال السابق(**) كما لو كانت وقائع سهلة الفهم لا يمكن إنكارها رغم أننا لم نبررها بكيفية مفصلة. يجب الآن أن نفحصها عن كثب. من ضمن هذه الأفكار الاعتقاد بأن الفلسفة فكرة لمهمة موحدة يتم توارثها باستمرار في مجرى التاريخ باشتراك بين الذوات، انبثقت في التاريخ الأوروبي بفضل تدشين قام به فلاسفةٌ أوائل معينون، رجالٌ رسموا لأول مرة هذا المشروع الجديد تماما الذي يسمى «الفلسفة» وجعلوا من تحقيقه مهنة(***) لحياتهم. بذلك نشأ إذن نوع جديد من «المهن» التي يعتبرها الحس المشترك (Common Sense) بالطبع دون فائدة عملية، لكنها ترتبط، مثل المهن الأخرى، المهن اليدوية مثلاً، بأنشطة تمارَس في أوقات المهنة ويتم أيضاً تناقلها مثل هذه في شكل اجتماعي ومن جيل لآخر. يتم تناقل كل مهنة مع فكرتها الغائية التي تحتفظ في مجرى التاريخ بوحدتها رغم كل التعديلات التي تطرأ

(*) يظهر أن هوسرل يشير هنا إلى فكرة بيتر واست (Peter Wust) (1884 ـ 1940) التي فصّلها في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه والذي صدر سنة 1920.

(**) يقصد هنا هوسرل القسم الأول والثاني من مؤلف **الأزمة** اللذين نشرا لأول مرة سنة 1936 كمقال في العدد الأول من مجلة *Philosophia*.

(***) مهنة، رسالة (Beruf): عند الحديث عن الفلسفة يستعمل هوسرل هذه الكلمة أحياناً بالمعنى الأول لأنه يفهم الفلسفة مهنة، أي اهتماماً يخصص له وقت معين كما هو الأمر بالنسبة للمهن الأخرى. كما يستعملها أحياناً بالمعنى الثاني لأنه يعتبر أنها تحقيق لرسالة أو استجابة لنداء داخلي.

عليها. (مثلاً مهما تغيرت موضات الأحذية تبقى مهمة الإسكافي هي إنتاج الأحذية).

لكن الفكرة الغائية «الفلسفة» والفلسفات التي ينبغي أن تكون تحقيقات لها تتميز، في مقابل هذا الطابع الذي تشترك فيه مع بقية الأفكار الغائية والتشكيلات الغائية مثل تلك التي تنتمي للمهن اليدوية، بخصوصيات يرتبط بها بالذات المعنى الخاص لتلك الوحدة «الغائية» في تاريخ الفلسفة التي لها أهمية كبرى بالنسبة لنا. إن الأمر لا يتعلق إذن فقط بتاريخية «غائية» يُفترض أنها متماثلة بالمعنى الواسع في كل المجالات؛ متماثلة من حيث إننا ينبغي بالتأكيد أن نفترض أن كل المهن تتوفر انطلاقاً من تدشين فكرة مهمتها، على تاريخيتها، وأنه من هنا يتم توارثها بكيفية مفهومة باشتراك بين الذوات وبذلك تحدِّد وحدةَ بشريةِ مهنةٍ معينة (ضمن البشرية الكلية) كسياق تاريخي خاص. كل ذلك بفضل توارث نوع الأفكار الغائية والمهام المحدِّدة للمهن التي يتعلق بها الأمر.

ما هي إذن، في مقابل ذلك، خصوصية مهمة «الفلسفة»، وما هو بالنتيجة الأمر الجديد إطلاقاً الذي حدث مع تدشين الفلسفة؟ لماذا لا نعتبر انبثاق الفلسفة لدى اليونان القدماء مجرد انبثاق لنوع جديد من المهن بين أخرى عديدة، مثل تلك التي تستجد من حقبة تاريخية إلى أخرى، بل نعتبره بالأحرى نقطة تحول في التاريخ الكلي [364] للبشرية؟ من أجل الفهم العميق الضروري جداً لما يوحد، من جهة، مهنة الفيلسوف مع كل المهن الأخرى، ولما يفصلها، من جهة أخرى، جذرياً عنها، نُقْبِل الآن على تمعنات أدق، وذلك في الوجهة المزدوجة التي حددناها الآن. نتوقف في البداية عند العام المشترك، < حتى > نصل إلى فهمه فهماً واضحاً.

<ب ـ المهن كمهام لأهداف للإرادة قارة اعتيادياً>

لكل مهنة مهمة خاصة بها. لا يتعلق الأمر بمهمة يضطلع بها أناس منفردون، بل بمهمة مترابطة في حياة جماعية وعبر سلسلة من الأجيال والأزمنة التاريخية.

المهام هي أهداف للإرادة قارة اعتيادياً بالتأكيد؛ في البداية يعيها الشخص المريد أفكاراً أولية(*) سواء بصفتها موضوعة أصلياً من قِبَله، أو بصفتها منقولة إليه من آخرين، أي مفهومة بعدياً، مرسومة بعدياً(**) إن جاز التعبير. لكن الأفكار الأولية، أو المشاريع الأولية(***) وحدها، لا تعطي بعدُ أهدافاً حقَّة؛ فهذه الأخيرة هي أهداف «يضعها» الأنا في فعل «أنا أريد» (في ليكن(****) (fia) بمعنى أول). إنه فقط بفضل الوضع الذي تقوم به الإرادة(*****) (Willensthesis) يصبح المشروع الأولي قصداً جدياً. لكن هذه الكلمة لا تدل في معناها المعتاد على مجرد «فعل الإرادة»، فعل الإرادة

(*) فكرة أولية (Vorgedanke): فكرة حاضرة في شكل جنيني، على شكل تخمين أو استباق لم تتم بعد صياغته وبلورته بشكل مفصل.

(**) إما أن نضع نحن أنفسنا الفكرة الأولية أو أن تصلنا من آخرين فنتقبلها ونتبناها ونعتبرها فكرتنا نحن.

(***) مشروع أولي (Vorentwurf) كلمة مرادفة لكلمة (Vorgedanke).

(****) ليكن (fiat): يقصد هوسرل أن الأنا يضع، يسطر في فعل الإرادة هدفاً، إنه يقول لهذا الهدف أن يكون.

(*****) (Willensthesis, Willenssetzung): يستعمل هوسرل هاتين الكلمتين بالمعنى نفسه، الكلمة الألمانية (Setzung) هي ترجمة للكلمة اليونانية (Thesis). تعني (setzen) وضع. يتكلم هوسرل عن وضع الإرادة لأن وضع الإرادة الذي بفضله تصبح فكرةٌ أوليةٌ (Vorgedanke) مشروعاً، مقصداً جدياً، هو فعل لا يمكن أن أنجزه إلا كأنا يقظ، إلا في حياة قصدية يقظة. في فعل الإرادة ننجز وضعاً (Thesis, Setzung) لأننا نتخذ فيه موقفاً. إن المعيش القصدي لا يتوفر فقط على موضوعه القصدي، على ما يقصده (هدف، غاية، مهمة) أمامه، بل إنه يتخذ موقفاً معيناً إزاءه.

الذي يظهر ويختفي في حياة الوعي المنسابة، أي على ما يسمى أيضاً «معيشاً» في «تيار المعيش» بين معيشات أخرى مشابهة («الأفعال النفسية»)، بل إن وضع الإرادة يؤسس ببساطة مع «المضمون» الخاص به (الهدف المراد) الإرادة التي تتجه بكيفية قارَّة نحو الهدف القارّ فيما وراء الفعل الراهن الذي يختفي في انسياب. بناءً على ذلك، فإن القضية «أنا أريد» هذا أو ذاك لا تعني فقط: لدي راهناً فعل معيش للإرادة، أو: أنا كائن سيكوفيزيائي واقعي يسمى إنساناً يجري في «نفسه» أو في تيار وعيه فعل الإرادة كحدث موضوعي - أي كما تظهر موجة في تيار واقعي وتختفي فيه - بل إن «أنا أريد» تتضمن أنني أضع لنفسي، أو وضعت لنفسي من قبلُ هدفاً، وأنني أكون باستمرار منذئذ - إلى إشعار آخر - ذلك العازم بهذه الكيفية(*) (der so Gewillte)، ذلك الممتلك لهذه الإرادة. إن وجودي كأنا، أو [365] كشخص(**)، هو، كما نرى، <أن> أكون بكيفية خاصة، أي بالذات بكيفية شخصية، في ثباتي وتغيراتي الأنا نفسه.

(*) العازم بهذه الكيفية (der so Gewillte): يلتجئ هوسرل إلى هذا التعبير الألماني الذي لا يستعمل إلا نادراً ليفصح بواسطته عن أن مضمون وضع الإرادة (هدف، مهمة) يصبح تحديداً دائماً لمنجز هذا الوضع حتى بعد أن يختفي وضع الإرادة كمعيش من تيار الوعي. عندما أريد شيئاً معيناً فإن فعل إرادتي هذا له موقع زمني في تيار وعيي، إنه ينشأ داخل هذا التيار ثم بعد ذلك يختفي أو ينسحب منه في انسياب، لكن حتى بعد أن ينتهي فعل الإرادة هذا يبقى مضمونه صالحاً بالنسبة لي، إنه يصبح تحديداً من تحديداتي حتى عندما لا يكون حاضراً في وعيي. إن مضمون فعل الإرادة لا يندثر بعد انسحاب هذا الفعل، بل يصبح تحديداً من تحديداتي.

(**) الشخص (die Person): إن هوية الأنا المنجز لا تتمثل فقط في أنه المركز الأنوي (Ichzentrum) الواحد المطابق لذاته لكل أفعال الوعي، في أنه قطب لكل المعيشات المنتمية لتيار وعيي. إن هوية الأنا المنجز لأفعال الوعي تكمن في أنه بفضل أفعاله تنشأ فيه تحديدات قارة تصبح اعتيادية. إن وجودي القار يكتسب بفضل هذه التحديدات نمطاً جديداً. وهذا ما يجعل من الأنا شخصاً (الكتاب الثاني من كتاب **الأفكار**). الشخص هو الأنا كحامل لاعتيادات ومواقف واقتناعات.

في الحياة اليقظة (وهي الكيفية الأصلية لكل حياة) أنجز أفعالاً، ودائماً من جديد أفعالاً جديدة، تشترك كلها في أنها تنبعث من المركز الأنوي نفسه (Ichzentrum) من حيث إن كلاً منها وضع لي (meine Setzungen) إن كل وضع «جديد» يؤسس، عندما يتم لأول مرة، كيفية جديدة لوجودي الثابت «أكون» فيها من الآن فصاعداً بعد انقضاء الفعل، مثلاً بعد «اتخاذ» قرار جديد (وبعد انقضائه كفعل) أكون منذئذ المقرر بهذه الكيفية، العازم بهذه الكيفية. إن إرادتي المستمرة تندمج الآن في هيئتي (Habitus) العامة وتصبح مكوناً من مكوناتها. لا ينبغي أن تُفهم كلمة الهيئة (Habitus)، في كل أشكالها الخاصة الموازية للأفعال المختلفة، انطلاقاً من الخارج، أي من تجربة تنظر إلى الناس في العالم، وبالنتيجة يجب أن لا تُفهم عنواناً لانتظارات قائمة على العادة، لمؤشرات تجريبية إلى سلوك أفعالهم في المستقبل، بل إن ذلك الوجود المستمر إلى إشعار آخر (امتلاك إرادة، حكم، تقويم. . .إلخ) يدل على شيء ينبع عموماً وبضرورة ماهوية من كل فعل جديد ويطبع مذّاك - إلى إشعار آخر - الشخص بما هو كذلك وبكيفية موازية حسب المعنى: الإرادة المستمرة بموازاة فعل الإرادة، الحكم بموازاة إصدار الحكم. . .إلخ.

طبعاً نقول هنا دائماً: «إلى إشعار آخر». إن ثبات الشخص لا يعني أنه يبقى ملتزماً بقراره وغير ذلك إلى الأبد. ليس من الضروري أن تكون الصلاحيات المؤسَّسة الباقية صلاحيات هذا الأنا إلى الأبد. إنه رغم «التغيرات» الممكنة هنا، وبالنتيجة المعتادة، يستمر بصفته الشخص نفسه، حتى عندما يتخلى أحياناً بكيفية متفرقة عن أحكامه وتقويماته وقراراته الإرادية وصلاحياته الباقية المتعددة أو «يراجعها» ويعدلها نقدياً. لكنه في كل هذه التحولات يحافظ على هويةٍ شخصيةٍ

من درجة أعلى، هوية «طبعه». نكتفي هنا بملامسة هذه المشكلة المتعلقة بالوجود الثابت للشخص التي تعلن عن ذاتها من جديد والتي يجب فهمها مرة أخرى ليس من الخارج، بل فقط انطلاقاً من أسس داخلية ماهوية بداهية؛ هذه المشكلة هي من درجة عليا، ولذلك لا يمكن شرحها بوضوح إلا بعد أن نوضح بصورة كافية الدرجة التحتية المؤسِّسة التي تهمنا الآن.

لازالت تنقصنا بالنسبة لهذه الدرجة بداهات بنيوية جد مهمة، مهمة بالضبط بالنسبة للاهتمام الذي يحركنا في كل هذه الاعتبارات [366] من أجل توضيح الفلسفة من حيث هي مهمة تُتوارث عبر الزمان التاريخي في معنى متطابق، وذلك كمهمة تحرك غائياً تاريخية مترابطة في ذاتها (تاريخية تاريخ الفلسفة).

قبل كل شيء تحتاج الزمانية التي يتضمنها أصلياً التمييز داخل القصد الإرادي ذاته بين الفعل والهيئة وكذلك بين المشروع والتنفيذ إلى اعتبار ينفذ إليها بكيفية أعمق. إننا لا نتساءل هنا عن الزمانية التي تتوفر عليها إرادةٌ كفعل أو كهيئة من حيث هي جزء من تحديد الإنسان الواقعي الذي يتوفر، مثل كل كائن واقعي مكاني ـ زماني (مثل كل «شيء» في العالم بالمعنى الأوسع)، على موضع في المكانية ـ الزمانية. وهذا بالذات ما يجعل أيضاً كل تحديد لكيفية للوجود يتجلى بها أي شيء في وجوده متوفراً على موضعه الزماني (الذي يمكن تعيينه عند الاقتضاء باستعمال الساعات)، وهذا ينطبق أيضاً على كل فعل للإرادة والاعتيادية الموازية له، وكذلك على كل فعل آخر[2].

---

(2) تكلمنا على الزمانية المحايثة للإرادة، وبالنتيجة للأنا الكائن حسبها على كيفية العزم وفهمنا من ذلك الامتداد الزماني المتضمن في المشروع من حيث هو مقصود بين «أنا أريد» المؤسِّس والتنفيذ أو العمل. هذا الامتداد الزماني المستبَق يصبح امتداداً زمنياً فعلياً، فاصلاً =

[367] <ج ـ> فعل الإرادة، الإرادة، والحقل الزماني المحايث. الفعل والزمان

يتعلق الأمر بالأحرى بالنسبة لنا، كما قلنا، بالزمانية التي تكمن

= زمنياً متحققاً بين فعل الإرادة (وذلك بكيفية مزدوجة: الفعل المؤسس أصلياً والفعل الذي تم تنشيطه من جديد) والعمل الذي أنجزته فعلياً، كأنا للإرادة، وربما بكيفية موفقة. لكن يوجد هنا بشكل ضمني أفق زماني آخر في فعل الإرادة المؤسِّس (وضع المشروع) ذاته. «أعرف» مسبقاً كأنا له مشروع أنني سبق أن سطرت مشاريع متعددة، أعرف نفسي، أنا الإنسان الناضج، بصفتي ذاتاً لها «اهتماماتها» و«اهتمامات» شتى ـ وهذه ليست سوى تعبير آخر للدلالة على أهداف قديمة لازالت صلاحيتها مستمرة بالنسبة لي ولم تحقق بعد باعتبار أن «أوانها لم يحن» الآن. «اقتنيت تذاكر المسرح لمساء الغد»، «اكتريت شقة في الريفيرا لأواخر الصيف». . . إلخ، كل منها لأوانه المتضمن في المشروع أو لوضعية في العالم المحيط يُفترض أنها قادمة. لكنني أعرف أيضاً أن تحقيق اهتماماتي يتوقف على «ظروف» وأن عوائق موضوعية وذاتية يمكن أن تقف في طريق تحقيقها. إنني أتوفر إذن على أفق زماني آخر يضم الإمكانيات المفتوحة لهذه العوائق التي لها نمطية مألوفة في عمومياتها على الأقل. إن العالم يتابع مساره ـ العالم بصفته ما يحدد إرادتي، ما هو متضمن فيها هي ذاتها، هو العالم كما أؤوّله هنا ذاتياً على أساس تجربتي، «عالمي المحيط» الذاتي. إنني «أعرف» أن العالم القادم سوف يحمل، ضمن ما يحمله، أشياء تناقض الوضعية التي توقعتها بالنسبة لفعلي الذي يتعلق به الأمر، ولا تتضمن ما افترضته فيه كأمر واقعي مقبل وما يتعين علي إعادة تشكيله بفعالية. إن إرادتي التي ظلت صلاحيتها مستمرة منذذاك أصبحت بالنسبة لي دون موضوع. لكن العالم وما يقبل فيه ليس موجوداً بالنسبة لي، كما قلنا، إلا بصفته عالمي المحيط مؤوّلاً منّي. أعرف أنني يمكن أن أكون مخطئاً في هذه الصلاحيات التأويلية. وقد يكون اعتقادي بأن المسار المقبل للعالم سيبدد مشروعي مجرد وهم. لكن لا يمكنني على أي حال أن أحافظ على إرادتي. يجب عليَّ، إن جاز التعبير، أن أشطب عليها، أن أتخلى عنها، إذا كان مجرى العالم المحيط الذي يتوفر من خلال تأويلي على صلاحية للوجود لا يفسح لاهتمامي المجال الذي تصورته مسبقاً. جلي أنه ليس من الضروري أن يرد مباشرة تنبؤ يحفز على التخلي عن الإرادة. يمكن في البداية أن أصبح في شك، ففي العالم المحيط الذي يرتسم مسبقاً دائماً أمامي بكيفية عينية، والذي أعرف أنني أعيش فيه، والذي تتعلق به في وضعيات خاصة كل أفعالي أنا، وضمنها أفعال الإرادة، كأنا يعيش حياة يقظة في هذا العالم، يمكن أن تطرأ حوادث تلمِّح ضد مجرى العالم المحيط كما «توقعته» في إرادة مؤسِّسة انطلاقاً من حافز مناسب، أو تلميحات محددة بكيفية غير كاملة بعدُ إلى التخلي عنها (إلى نفيها أو تشطيبها).

في فعل الإرادة ذاته وفي الإرادة ذاتها ـ التي تكمن كل مرة في «قصد الإرادة» والتي يتعين بسطها انطلاقاً من هذا القصد ذاته فقط. فعل «أنا أريد» الذي ينشأ في تيار المعيش يتوفر هو ذاته على أفق للمستقبل كأفق لاستمرار صلاحيته. إن لحظة «أنا أريد»، «أنا أعزم» تتضمن، وهذا لا يمكن فصله عنها، إنني عازم من الآن فصاعداً. يكمن ماهوياً في كيفية وجود الأنا المنجز للفعل، وبالنتيجة في هذا الفعل، في «قصده» أو «معناه» هذا الاستباقُ، وبتعبير أدق هذا التزمين، وهذا الرسم المسبق لحقل زماني (مجال زماني). والأمر نفسه واضح بالنسبة للحقل المفتوح للعملية التي ينبغي أن «أقوم» بها مستقبلاً، والتي «ستحقق فعلياً» الهدف «المقصود» مسبقاً في فعل إرادتي.

هنا ينبغي أن نبرز بكيفية صريحة أمراً غريباً. إن فعل الإرادة كفعل تنجزه الأنا، يدخل إلى «تيار المعيش» الخاص بي. إلا أنه ليس مجرد موجة في هذا التيار الذي يمكن أن نحلله ككلية عينية إلى أجزائه ونفصله إلى عناصره المجردة غير القائمة بذاتها. إن فعل الإرادة يتوفر بكيفية أخرى مخالفة تماماً على «مضمون»، فعندما أنجزه «أقصد» شيئاً ما، هذا المقصود (المعنى(*)) لا يكمن فيه أبداً كمحتوى قائم ضمنه (reell)، ومع ذلك فإننا لكي نعبر عن فعل الإرادة هذا في خصوصيته، في تحديده، يجب أن نعرف معناه في كل حال.

جلي أن هذا التحديد الذي يكمن «فيه» كمعنى يختلف تماماً عن تحديد الفعل كمعيش بواسطة كيفية للوجود قائمة ضمنه (reell)، بواسطة ما هو قائم ضمنه (reell). قصْدنا هنا بمعنى (Sinn) الإرادة الإشارة إلى ما ننعته بأنه هو ما نتجه نحوه مريدين، ما نعنيه im [368]

(*) المعنى (Sinn): هو الموضوع القصدي.

(Sinn haben) بصفته هدفنا. جلي أن حديثنا السابق عن الاستباق الذي يكمن في فعل الإرادة، عن الرسم المسبق لحقل زماني، يتعلق بهذا الأمر؛ وإذا نظرنا بدقة وجب أن نميز من هذه الزاوية عدداً من العناصر بصفتها متضمنة في المعنى الكلي. عندما أتجه نحو هدفي أكون متجهاً نحو أمر مقبل، نحو أمر «يتعين عليَّ تحقيقه»، وذلك في فعل الإرادة الذي حصل الآن (كعزم).

إن ما أبرزناه هنا بصفته متضمناً في معنى «أريد»، في قصده (intentio)، ليس وليداً لتأويل افتراضي، بل إنه مستقى من انعكاس مباشر عليَّ بصفتي أنا منجزاً لفعل الإرادة ولما لا يمكن أبداً من دونه تصور فعل الإرادة وضعاً لهدف، وما من دونه لا يمكن من جديد أن أتصور نفسي من حيث لدي إرادة مستمرة متجهة دوماً نحو هدفها، حتى عندما لا أفكر فيه إطلاقاً بكيفية فعلية ولا أعيش إطلاقاً وضع الهدف المعني كفعل. إنني أسائل نفسي في هذه التأويلات مجرد أنا ينتمي ل ـ «أنا أريد» (سواء بصفتي أقرر هذا أو ذاك أو بصفتي مصمماً من الآن فصاعداً، وبالنتيجة أنا ثابتاً يبقى عازماً بهذه الكيفية). وأنا لا أقوم هنا إلا بإظهار ما هو «متضمن» مباشرة في معنى إرادتي ("قصد إرادتي")، ما «يكمن» فيه في بداهة قطعية أخيرة.

وهذا يصح، كما سنتطرق لذلك بكيفية أدق فيما بعد، ليس فقط بالنسبة لأفعال الإرادة (وبالنتيجة للتصميمات الشخصية، للتصرفات ومكتسباتها) التي أعطيناها لحد الآن الأسبقية، بل < كذلك > بالنسبة لكل «الأفعال» عموماً التي تمثل أفعال الإرادة مجرد نوع خاص أو مجموعة خاصة منها. سيكون من الضروري لبلوغ مساعينا أن نعالج إلى مدى أبعد تعقيدات وصعوبات هذا التأويل الذاتي، أي تأويلات الوجود الشخصي من حيث ماهية وكيفية

فاعليتها المنجِزة. في البداية يجب أن نغني ما أبرزناه لحد الآن بصدد دائرة الإرادة وأن نكمله بواسطة إظهارات جديدة أدق.

طبعاً لا يحتاج الإنسان إطلاقاً في سذاجة حياته العملية، وبتعبير عام حياة أفعاله المنجِزة، إلى هذا النوع من التأويلات الذاتية والوصف الصعب الذي يسعى لإبراز كيف أن الأفعال «تقصد»، فيما وراءها كمعيشات تختفي في انسياب، شيئاً ما، كيف أنها تدشن توجهات ثابتة للأشخاص نحو أهداف، كيف أن الأنا لا يمكن أن يكون أنا ثابتاً إلا فيها وبواسطتها، وما شابه ذلك. إننا في حياتنا [369] «الساذجة» المباشرة، ونحن نخطط إمكانيات عملية ونقرر ونتصرف، نعيش اهتماماتنا، وبذلك نحصل على مكتسبات قارة في العالم المحيط المعطى لنا مسبقاً بكيفية مشتركة مع رفاقنا كحقل عام لاهتماماتنا. (إن الجديد الذي اكتسبناه بفضل تحقيق أهدافنا يصبح بعد ذلك بالنسبة لنا وللآخرين من جديد مادة أولى لأهداف جديدة وإنجازات جديدة تحققها، هكذا تنشأ دائماً في حياتنا المنجِزة وانطلاقاً منها مكتسبات من درجة جديدة وينشأ بالنتيجة عالم محيط دائم التجدد). أن نعيش مباشرة بهذه الكيفية يختلف طبعاً عن <أن> نجعل، انعكاسياً، هذه الحياة حياةً منجِزةً تضع أهدافاً وتحققها، تيمةً، ويختلف بالنتيجة عن أن نقوم داخل الانعكاس على أنفسنا بدراسة الذاتية المنجِزة والكيفية التي بها تؤسس تلقائياً لدينا، لدى الأنات التي يتعلق بها الأمر، بفضل أفعالها، اعتيادات متجهة نحو أهداف وتحقق بالنتيجة فينا نحن أنفسنا بنية للوجود قارة ومع ذلك متغيرة.

ورغم أننا نرى على الفور أن تكراراً لامتناهياً لوضع ممكن لأهداف جديدة يظهر هنا، إلا أن عموميات مثل المشاريع المسبقة، والمقاصد، والمقاصد الاعتيادية (الإرادة كسمة موحدة قارّة للأنا القار، والتصرف المنفِّذ، والهدف المتحقق كمكتسب قار

للأنا . . .إلخ.) يجب أن تظهر من جديد في كل الدرجات. وكذلك الأمر بالنسبة للأنواع الأخرى من الأفعال التي ليس «فعل الإرادة»، < كما > نرى، سوى نوع أو مجموعة منها. وإذا كنا هنا نصل إلى فهم أو فهم قار لكل ما يكمن في الحياة، فهذا يعود إلى أن الحياة لها في كل الدرجات «سذاجتها»، باعتبار أنها في كل هذه الدرجات حياة منجِزة، إلا أن إنجازها يبقى دائماً من جديد غُفلاً. لكن في الانعكاس الذي يمتد إلى التكرار بما هو كذلك والذي ينصب على المنعكس بصفته الأنا، على وجوده القار في تغير فاعليته وعلى ما ينتمي له ماهوياً في محايثته من حيث إنه ينجز في أفعاله ويحصل فيها على مكتسبات (أو بعبارة أخرى: على ما يمثل شرطاً ضرورياً لإمكانية وجوده الثابت كأنا متطابق) يبلغ الأنا فهماً ذاتياً يضم في بداهة قطعية، كما سنرى في آخر الأمر، كل ما يمكن معرفته بالنسبة للأنا وفي كل معنى يخطر على البال، باعتبار أن أصل وجود كل ذلك بالنسبة للأنا يكمن في أفعال الأنا.

إلا أننا لا نستطيع هنا بعد أن نناقش كيف يتحدد هذا الحديث المثير للشك بكيفية أدق وكيف تختفي في آخر الأمر كل معارضة له بفضل تقديم بعض الإيضاحات. لكن من الضروري مواصلة التحليل [370] الخاص (القصدي)، وفي البداية بالنسبة لأفعال وإنجازات الإرادة التي تهمنا هنا بشكل خاص، لكن بعد ذلك بالنسبة للدائرة الأعم للأفعال وإنجازات الأفعال التي كانت نصب أعيننا سابقاً في تلميحاتنا إلى تكرارية الحياة وبنائها الماهوي الشامل. فالحياة هي حسب ماهيتها تداخل وتواجد عناصر عدة، وذلك، كما سنرى، بفضل تعديلات ممكنة ماهوياً للأفعال التي تتداخل مع بعضها.

نبقى في البداية في دائرة الإرادة، يجب أن نبلغ وضوحاً أعمق بصدد وضع الأهداف وتحقيقها، حتى نفهم ما الذي يميز وضع

الأهداف وتحقيقها، ثم حتى نتمكن بعد ذلك من فهم ما الذي يشكل نوعية المهمة التي عنوانها «الفلسفة»، بل فرادتها التامة. انطلاقاً من ذلك نحاول أن ننفذ إلى ما يميز الحياة المنجِزة لتاريخ الفلسفة، وبالنتيجة للفلسفات ذاتها بالجمع وفي مقابلها الفلسفة بالمعنى الذي يهمنا والذي لا يحتمل أي جمع.

نضيف إلى التأويلات التي قمنا بها لحد أن كل إرادة (بمعنى القرار الذي يبقى) تتعلق، في مضمون معناها الخاص، في «قصدها»، بزمان يكون منذ الفعل «أمامي» أنا، المريد، كزمان يوجد في بدايته فعلي كفعل يحصل الآن ويختفي في انسياب. وعندما يختفي كفعل تنشأ «عنه»، حسب ما قلناه سابقاً، إرادتي القارة، وبالنتيجة فإنني بفضل هذا الفعل (الذي يسمى لأجل ذلك مؤسِّساً)، أصبح ذلك الأنا الذي أدرج هذا العزم الإرادي من الآن فصاعداً في وجوده القار ـ وذلك إلى إشعار آخر.

في حياتنا الساذجة المباشرة نكون دائماً متجهين نحو أهداف معينة، سواء كانت في هذه اللحظة ماثلة فعلياً لدينا أم لا. في وجودنا اليقظ، ونحن نضع أهدافاً جديدة على أساس الأهداف المكتسبة قديماً التي يتم إيقاظها من جديد وتنشيطها من جديد، نكون دائماً في تيار موحد للنزوع المتعدد المتشابك من أهداف إلى أهداف جديدة، بحيث إننا دائماً لا نرى إلا هذه الأهداف المعنية ـ أهداف أخرى وأهداف وسيطة (طرق).

لكن حياة الأنا الحقيقية كلها التي يتم فيها تأسيس هذه الأهداف والاحتفاظ بها في صلاحية مستمرة قارة عبر تغيرات متعددة، كما تتم فيها إعادة إيقاظها وتنشيطها بكيفيات متعددة مع ما تضعه(*)، إعادة

(*) يستعمل هنا هوسرل (Thesen) كجمع لـ Thesis : وضع.

[371] تنشيطها كمشاريع، كمقاصد مسبقة، تحقيقها عندما «يحين» أوانها في تصرفات تنتهي «بنتائج» تتوفر فيها الأهداف التي كانت مقصودة فقط على وجود قار بالنسبة لنا في معنى مختلف للوجود، أي في معنى نتيجة عملية، في معنى شيء مكتسب يحقق قصد الأنا؛ هذه الحياة تبقى، في كل ذلك، وفي أشياء كثيرة أخرى لا تقل أهمية، خفية تماماً عن من يكرس نفسه في سذاجة لاهتماماته. وإنها تبقى كذلك بالنسبة لنا، ما لم نتعلم كيف نحقق تغييراً كلياً في الموقف وتوجهاً تيمائياً كلياً نحو الذاتية المنجِزة من حيث هي كذلك. في هذا التوجه نرى ما لم تتم رؤيته سابقاً في سذاجة الحياة اليومية وما يشكل وجود الأنا الشخصي الحق كحياة مؤسِّسة لوجود قار في أفعال قاصدة بكيفية شخصية، في أفعال شخصية.

لا يمكننا هنا بعدُ أن نكون تصوراً عن الغنى المنقطع النظير للبحث الذي يجري في هذا الموقف الجديد. لن ندرك إلا بكيفية تدريجية، وفي نفاذ صبور إلى الآفاق المنفتحة هنا التي تفتقد كل معرفة سابقة، أن هاهنا تكمن بدايات التكوين النسقي لمنهج معالجة المشكل الكبير المتعلق بإيضاح أصل تلك المهمة الفريدة من نوعها تماماً التي وضعتها البشرية على ذاتها منذ آلاف السنين مع لانهائياتها التي تتخطى كل المهام المتناهية الأخرى. سيتبين أن حل هذه المهمة هو مقدمة للمشكل الفلسفي الأكبر والأوسع، مشكل إمكانية، أو شرط إمكانية تحقيق مهمة «الفلسفة». بل إن ذلك المشكل الأسبق المتعلق بأصل معنى هذه المهمة هو، كما يظهر شرطٌ، بل هو أول شروط إمكانية تحقيقها الذي يشكل بدوره حلاً لمشكل شرط إمكانية المهمة الفلسفية، أي بدايةَ الفلسفة ذاتها، الفلسفة وهي تحقق ذاتها.

صحيح أن سلسلة تلك التكرارات، تكرارات الأفعال التي نعبر عنها بكيفية ملائمة كإعادة تنشيط الفعل المؤسِّس الأول، هي سلسلة

لأفعال مختلفة. لكن ليس بداهياً فقط أنني أنا منجِزٌ لها، بل ليس هناك <أيضاً> ما هو أكثر بداهة من أنني في عزمي اتخذت قراراً من الآن لأفقِ زماني ومن أن هذا القرار الواحد ذاته يصبح من جديد حياً، بل يمكن أن أحييه بكيفية فعلية وحرة. إن اتخاذ قرار يعني بالنسبة لي كأنا أن لدي «من الآن فصاعداً» هذا الاتجاه القار للإرادة [372] الذي يتجلى فيه وجودي الأخص كما أنا الآن. وهكذا عندما أتخلى عن أي إرادة، وكذلك عن أي فعل عموماً (من حيث أنني أتخذ فيه قراراً، سواء أكان اعتقادياً أو قيمياً أو إرادياً)، يتغير أناي كأنا لا يمكن إطلاقاً أن ندركه بكيفية ملائمة عندما نضيف له سبورة ممسوحة (tabula rasa) تأتي إليها معيشات الأفعال وتختفي من جديد، ولو كان ذلك حسب انتظامات يمكن اكتشافها بطريقة تجريبية ـ استقرائية؛ ولا يعني ذلك أنني أصبح بسبب هذه التغيرات «أنا آخر»، بل إنني أبقى خلال ذلك الأنا القار نفسه، القار في هذه الكيفية للتغيرات الأنوية النوعية. إنها ليست تغيرات تطرأ علي كما لو كنت شيئا من الأشياء، بل إنني أنجزها، إنها تغيرات لوجودي كأنا أثيرها أنا نفسي. لدي في كل وضعية صلاحياتي المستمرة حتى وإن كانت وقتية، كل منها تعود إلى تدشينات قمت بها بصفتها تدشيناتي. لن نهتم الآن بأفق الزمان الخاص بهذا الاستمرار وبمشاكل الأنا التي يتعين طرحها انطلاقاً من الأفعال عموماً، ليس مهماً بالنسبة لغايتنا هنا أن يكون هذا التحليل المتجه للأعماق كاملاً.

إذا كان نظرنا متجهاً بكيفية صرفة إلى ما يجعل الأنا الذي يمكن تجربته في ماهيته الخاصة جلياً ببداهة في وجوده وحياته، فإنه من الطبيعي أيضاً أننا عندما نتكلم عن العالم المحيط والوضعيات الخاصة فيه نعني فقط أفق العالم المحيط الكامن في مضمون معنى الإرادة، في مضمون المشروع ذاته، كما نعني الوضعيّة التي يعيها

المريد مسبقاً ثم يعيها فعلياً، وفي عطائها الذاتي عندما تتحقق. لكن هذه الكيفية تتضمن بفضل أهداف الإرادة أشياء أخرى كثيرة بالنسبة لنا نحن البشر؛ ذلك أن كل حياتنا الطبيعية تتعلق بعالمنا المحيط المعطى مسبقاً باستمرار. إنه الحقل الأساسي العام لكل مقاصدنا ولكل تحقيقاتنا. لكن كيف «يتعلق» فعل إرادتنا وتنفيذه بهذا الحقل؟ يتم ذلك دائماً من خلال تعلقه بالعالم الذي له بالنسبة لنا صلاحية فعلية في حياتنا المجرِّبة وغيرها، وفي التأويلات التي تنشأ فيها. إن ما نعزم عليه يجب أن يَمْثُل لوعينا في صورة تلك التأويلات؛ ونظراً لأن هذه التأويلات تقدم أساساً لأفعال إرادتنا، فإنها تندمج هي ذاتها في معنى إرادتنا كمحدد لهذا المعنى. إنها تُمَثِّل بالنسبة لكل أنا تياراً تحتياً في التيار العيني المعيش، فهي تأتلف مع بعضها في انسياب [373] مكونة تأويلاً كلياً موحداً، تمثل العالم الذي لدينا في كل وضعية، أو أفقَ العالم المفتوحَ؛ داخل هذا الأفق تؤثر علينا أشياء فردية في تأويل جزئي، فتحرك إرادتنا وتندمج بذلك في قصود إرادتنا كلحظات لمعناها. كل الحياة اليقظة هي حياة للإرادة، إننا نسعى دائماً إلى شيء ما، ليست لدينا مساع جديدة فقط، بل لدينا دائماً <أيضاً> اتجاهات للإرادة تعود إلى وقت سابق لم تحقق بعد لأن «أوانها لم يحن».

<د ـ> تبني <تقليدٍ كتبنٍّ لمهام>

لا وجود لأهداف ومهام إلا لدى أشخاص يطرحون على أنفسهم مهامَّ. وهذا يصح بكيفية ما عندما نتبنى مهمة معينة من التقليد. ونحن لا نكتفي هنا بإنجاز التفهم. والأمر على هذا النحو بالنسبة لكل خبر (Mitteilung) عموماً، إن فهمه لا يعني بعد تبنيه، فتبنيه هو *أن نشارك بكيفية ذاتية فعالة في إنجاز الصلاحية التي* يقصدها المخبر (der Mitteilende). إن الحكم الذي نتبناه يصبح

حكمنا، الرغبة والإرادة التي نتبناها تصبح رغبتنا وإرادتنا: واضح أن هذه هي الحال العادية في التواصل بين الأشخاص الذي يتم عن طريق الإخبار (Mitteilung). هنا يتحدد إذن يقيننا بأن الآخر، أي المخبر، يحكم أو يريد بهذه الكيفية أو تلك مع إنجاز حكمنا وإرادتنا في اتفاق معه. «يتطابق» حكمنا وإرادتنا ببساطة مع حكم الآخر وإرادته. إن عملنا هنا يتم بترك أنفسنا ننجذب إلى المشاركة ببساطة في عمل الآخر. لكن ليست هذه هي الكيفية الوحيدة الممكنة لأن نتصرف بشكل فاعل (بعمل شيء ما).

هناك كيفية أخرى ممكنة للفاعلية هي الكيفية المميزة «لحريتنا»:

يمكننا أن نمسك «بحرية» عن المشاركة في العمل، وأن نتخلص من الاتجاه الانفعالي لتبني هذا التقليد، وبالنتيجة كل تقليد (كل تقليد هو بدوره خبر، ويندرج تحت هذا المفهوم) ببساطة، (بذلك بالذات نعي بكيفية بداهية ذلك الاتجاه الانفعالي) أو بعبارة أخرى: يمكن أن نتملص من الطلب (Zumutung) (كطلب لهذا الاتجاه الانفعالي للتبني) الذي يحصل عادة في الوقت نفسه مع إيقاظ هذا التقليد، والذي نفترضه كما يفترضه عادة كل شخص عندما ينقل خبراً لآخرين. ليس ذلك فقط، بل يمكن أن نتدبر بحرية هل ينبغي علينا ذلك أم لا، هل هناك في أفق تجربتنا ما يتعارض مع ذلك: سواء بمقتضى الرغبات، وربما الاتجاهات الغريزية، التي استيقظت الآن وهنا، أو، كما يحدث [374] في كثير من الأحيان، بمقتضى شيء ما قادم من الأفق العائم لاهتمامات تعود لزمن سابق ولا زالت محتفظة بصلاحيتها.

بهذه الكيفية نضع أنفسنا فوق التقليد ولا نترك أنفسنا ننجذب انفعالياً إلى طلبه، إلى الاتجاه للإذعان له. وذلك بالخصوص عندما يكون للتقليد أساسٌ تحتي منسي وحوافزُ غائصة في الغموض كما هو الأمر بالنسبة للمهام المرتبطة بتقليد قديم. حتى وإن كان الأمر يتعلق

بمهمة سبق أن تبنيناها فعلياً، في المدرسة مثلاً، وبذلنا إثر ذلك مجهودات لتحقيقها، فإنه يمكن أن نقوم أيضاً لاحقاً بتمعن حر، وأن نسائل الموروث عن حوافزه الأصلية التي تمنحه معناه، أو بعبارة أخرى عن «معناه الأصلي والحق»، وذلك لكي نعيدَ له في البداية الاعتبار بفضل عمل شخصي يوضحه، ونضعَه من جديد أمام أعيننا - كل هذا من أجل أن «نبرر» فيما بعد المهمة كمهمة لنا، أو <أن> نشطب عليها معتبرين أنها غير مبررة. ويكمن هنا طبعاً أمر وعنصر أساسي لحريتنا، وهو إمكانية أن ننجز الإيبوخي أيضاً لاحقاً في كل حين. إننا نمسك عن اتخاذ أي موقف، لكن أيضاً عن التبني الذي قمنا به سابقاً من خلال المشاركة في إنجاز ما طلب منا. في هذه الحالات يشمل الإيبوخي صلاحية المهمة كلها بالنسبة لنا، كما يشمل كل التحقيقات التي خصصناها لها وحاولناها واعتقدنا بلوغها. ربما يكون الملقنون الأوائل لهذا التبني، معلمونا مثلاً، قد أغفلوا هم أنفسهم التساؤل عن «معنى صلاحية هذه المهمة الأصلي والحق»، بل وربما كان هذا التساؤل غائباً حتى لدى مؤسِّسي هذه المهمة، وقد تعرفنا على مثال مليء بالعبر عن ذلك في تبني غاليليه للهندسة القديمة[3]. ابتكر المدشن تصوره لمهمته الجديدة انطلاقاً من عناصر تنتمي للتقليد، لكن في هذه الحال من عناصر لتقليد غائص لم يبق من الممكن إيقاظه من جديد بسهولة، وبالنتيجة أصبح معناها ومشروعيتها موضع شك.

---

(3) انظر: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [= *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*], Husserliana; Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel (The Hague; Netherlands: Martinus; Nijhoff, [1954]), pp. 20 ff. (الناشر).

كان اهتمامنا منصبا على مهام تقليدية تمَّ تبنِّيها عن طريق الإخبار (Mitteilung). كل مهمة تشير إلى هدف يتعين تحقيقه بواسطة عملية معينة، تصرف معين. مع تبني المهمة نتبنى أيضاً استباقاً، يقيناً مسبقاً، يتعلق بطريق العمل الذي يجب قطعه والذي يتحقق فيه أخيراً الهدف. كل ذلك يعلمه لنا، حتى في حال غموض تلك المهمة، تبيين (Verdeutlichung) تحليلي «لقصدها». بفضل [375] ذلك يمكن أن نفهم ماذا يعني الحديث عن أهداف أو مهام أصلية حقة، «معقولة»، «مشروعة»، وكذلك ماذا يعني إثباتُ أصليتها، وبعبارة أخرى: تبريرُها. إن الهدف قبل بلوغه لا يكون ملكاً (Habe)، بل قصداً (Vor-habe). وإذا كان في البداية مقصوداً في غموض متأرجح، فإنه يمكن بفضل نقله إلى الوضوح المتمعن أن نصل أحياناً إلى بداهة قابلية تحقيقه، لكن أحياناً إلى بداهة سلبية في أنه غير قابل للتحقيق، من ضرورة إخطاء الهدف المتوقع، المقصود. إن القصد رغم غموضه هو، كما قيل، قصد لهدف على طريق ما «يتعين» علينا أن نقطعه لنصل إلى ذلك الهدف. إن التمعن فعل للحرية، يهدف في البداية إلى تبيين تحليلي، لكن بعد ذلك إلى توضيح (Klärung)، وإلى إنتاج البداهة من أننا يمكن أن نسير «فعليا» بهذه الكيفية وأن نبلغ الهدف عندما نواصل السير بهذه الكيفية. قبل العمل الفعلي والحق وقبل بلوغه الفعلي للهدف هناك كأمر قبلي، إذا جاز التعبير، أو كبداهة سابقة (سابقة للفعل)، بداهةُ قدرتنا على ذلك. هذه البداهة، بداهة الإمكانية، وبتعبير أدق المُمْكِنة (Vermöglichkeit) الذاتية للطريق والهدف، يقدمها التوضيح المتمعن. إنه إنجاز للتمعن التمهيدي الذي يؤكد لنا إذن قبل الفعل المنفِّذ إمكانية الهدف والطريق، أصالتهما ومعقوليتهما هما معاً في الوقت نفسه. إن الحرية «الكاملة» تتضمن إذن أشياء عدة، منها قدرة حرة بداهية بكيفية متعددة. بغضّ النظر عن أن الحرية ترتبط ارتداديا

حسب ماهيتها «بطلب»، بانجذاب انفعالي (أي غير حر) في الفعل، لدينا أولاً «أنا أستطيع» الحر المتعلق بذلك الإيبوخي الذي يشترط في التمعن كتمعن تمهيدي. وثانياً إنجازه، في حال تنفيذه المتبصر بكيفية تامة. أو إن العمل الحر للتبيين والتوضيح يكمن في أنه يجعل القدرة على الفعل بداهية مسبقاً. هكذا يكون الفعل معطى مسبقاً، مستبَقاً في صورة قصد بداهي. لدينا ثالثاً حرية التنفيذ، أي «الفعل» (في المعنى المعتاد وبالذات كعملية منفِّذة) الذي يحدث بكيفية حرة على أساس بداهة القصد. وهذا هو الفعل ذاته الذي يحصل في مجراه على الطابع النهائي لامتلاك ذلك القصد.

[376] < 2. فرادة المعني الأصلي للفلسفة >

< أ ـ خصوصية توارث المهمة المدشِّنة لمهنة الفيلسوف >

إن ما تأملناه الآن يصح، كما هو واضح، بالنسبة للمهام بشكل عام، أي ليس فقط بالنسبة لتبني المهام التي نقتبسها من الآخرين، أي عن طريق التواصل بين الذوات، بل أيضاً بالنسبة للمهام التي يطرحها كل واحد منا بكيفية فردية ـ شخصية على ذاته، ثم بعد ذلك نعود إليها في حياتنا اللاحقة في الانفعالية التي أصبحت فيها اعتيادية، حيث لا يكون إطلاقاً من الضروري أن تصبح بذلك منابعها القديمة حية. هنا أيضاً يمكن أن تتدخل حريةُ الإيبوخي لتوقُّف تأثير هذا «التقليد» الشخصي كما يمكن أن يتدخل التمعنُ الذي يستهدف التبيين والتوضيح، أي التمعن المبرِّر. لكن الأهم من ذلك هو أن نلفت النظر إلى تكرارية معينة تتاح كإمكانية في مقابل الحياة غير الحرة داخل تقليد شخصي خاص أو اجتماعي. يكمن أصلياً الحافز إلى التمعن في تجربة سالفة مزعجة في كثير من الأحيان عشناها مع التبني الانفعالي للتعكير (Verunklärung) الذي يحدث في السير

الطبيعي لإرساء التقليد (Traditionalisierung) ومع تحويل المعنى الذي يرافق في مثل تلك الحالات السيادة الانفعالية(*) إسقاطَ الشبيه على الشبيه على أساس التداعي - حيث لا يتحدد التشابه بناء على المعنى الأصلي الحق، بل على معنى عكره الغموض.

إن البداية هنا، أي في انبثاق التحفيز إلى ممارسة التمعن المبيِّن والموضِّح، هي ذاتها مجرد تحفيز يشتغل (fungieren) بكيفية انفعالية، غريزية. إن تذكرنا الانفعالي، الذي يظهر بكيفية غامضة قليلاً أو كثيراً، لإخفاقات سابقة في بلوغ الهدف يحفزنا على التوقف والتمعن. لكن هذا التمعن يمكن أن يتعطل بسرعة كبيرة قبل بلوغ البداهة الفعلية بالوضوح. وهكذا، فإننا نكون أمام وضعية خاصة، أمام تغيير لهذه الكيفية الأولى في التمعن، عندما يتعمد المتمعن الامتناع عن الإنجاز الانفعالي الأصلي للتبني، وعندما يطرح على ذاته صراحة هدف أو مهمة بلوغ بداهة التميز والوضوح. هكذا ينبني فوق الحياة العملية الساذجة وإزاء الوضع الساذج للأهداف ثم التفرغ لها هدفٌ جديد، هدف من درجة أعلى، هدف التميز والوضوح كهدف حر للإرادة قابل للتكرار. ويتضمن ذلك أن الذات ترفض [377] بكيفية متكررة أن تسمح بأي انفعالية لا يمكن تبريرها أمام قدرتنا على أن نضعها دائماً من جديد موضع سؤال وأن نجعلها واضحة. إن وعي هذه القدرة هو وعي حرية القدرة على محاسبة الذات. واضح أن ذلك يتضمن لانهائيات، كما هو واضح مسبقاً أن بُعداً جديداً من المشاكل ينشأ هنا، أي بالضبط مشاكل لانهائيةِ ومسؤوليةِ الأنا

(*) السيادة الانفعالية (das passive Walten): إن إسقاط الشبيه على الشبيه على أساس التداعي يسود عادة في حياة وعينا بكيفية انفعالية، أي دون فعل ينجزه الوعي بكيفية فعالة. بصدد كلمة (Walten). انظر الهامش (*) ص 178 والهامش (*) ص 183.

(والنحن) الذي يعيش بحرية في اللانهائيات المكتشفة. لكن يكفينا أن نكون قد لمسنا هذه المشاكل، فالمقام لا يسمح هنا بالخوض في حلها.

إن المهم قبل كل شيء في سياقنا هو <أن نفحص> ما هو عام في الصنف الكبير من المهام المهنية، المهام التي تُتوارث في اشتراك بين الذوات انطلاقاً من تدشينات سابقة، وذلك من أجل أن نوضح في مقابلها ما الذي يميز مهمة الفلسفة أو مهنة العالِم، وهي مهنة لا تندرج ببساطة في عداد سائر المهن، كما يدل على ذلك الحديث المتداول الذي يقابل بين «النظرية والممارسة»، بل توضع إزاءها كلها بكيفية مشتركة. وبالفعل، يكمن في المعنى التحليلي لمهمة الفلسفة ذاته أنها مهمة إنشاء معرفة تقابل بكيفية فريدة كل وأي معرفة أخرى قائمة في حياتنا قبل العلمية وغير العلمية في العالم.

كيف نفهم معنى وأصل هذا التقابل، وكيف نفهم أخيراً حافز تدشين المهمة الفلسفية الذي كان من الضروري أن تنشأ عنه؟ لننتبه في البداية إلى فرق يتجلى عند المقارنة دون القيام بتحليل عميق موضِّح. إن المهن الأخرى، مثلاً كل المهن اليدوية، لها، كما هو واضح، مهام مهنية قابلة للتحقيق وتم تحقيقها دون شك منذ أمد بعيد. عندما نضع مهمة ما لأول مرة، أو بعبارة أخرى عندما نقوم بابتكار مفترض ما لأول مرة، قد نتخطى المُكنات البشريةَ، سواء المهامَ المحدودة في الزمن المناسبة لمستوى التطور البشري، أو المهامَ التي يمكن طرحها عموماً على الإنسان بكيفية معقولة (أذكِّر بأسطورة إيكاروس (Ikarus) أو أسطورة الآلة الدائمة الحركة[*]

(*) يقدم هنا هوسرل مثالين على المهام التي لا يمكن أن يطرحها الإنسان على ذاته بكيفية معقولة. يستمد المثال الأول من الميثولوجيا اليونانية التي تروي أن دايدالوس =

(Perpetuum mobile)). لكن عندما يتم حل مهمةٍ ما يتم مع توارثها أيضا توارث كيفية تحقيقها (الممارسة المنهجية للتنفيذ). إن تدشين المهن المعتادة يعني في الحقيقة مسبقاً توارث ابتكار، تم القيام به سابقاً وحالفه التوفيق، عبر الأزمان في منهج يمكن تكراره كما نشاء. هكذا تنشأ في كل مهنة دائماً من جديد منتجات غائية يمكن التعرف [378] عليها باشتراك بين الذوات، وبذلك تندرج دائماً من جديد في عالمنا المحيط. هكذا توجد فيه الآن موضوعات نافعة تنتمي حسب نوعها للمهن المختلفة المعهودة: أحذية، ألبسة، منازل. . .إلخ.

بفضل التعلم عن طريق التمرن (محاكاة التشكيل التي يكمن فيها بالمناسبة دائماً عنصر للابتكار من حيث إن المتعلم يجب أن يكتشف هو ذاته حركة اليد المناسبة) يتم توارث منهج الإنتاج، وهكذا تنشأ نسخ تتجدد باستمرار من منتجات النوع الذي يتعلق به الأمر. أليس الأمر بالنسبة لمهنة الفيلسوف أو لمهمة «الفلسفة» مخالفاً لذلك بكيفية حاسمة؟

ألا يكمن في معنى الفلسفة في «مفهومها» تفرد مطلق؟ صحيح أن لفظ «الفلسفة» يتوفر أيضاً على صيغة للجمع مألوفة في اللغة. لكن هل يمكن أن نتصور بجدية الفلسفة كمفهوم لصنف تعتبر نسخه هي الفلسفات التي نشأت تاريخياً؟ الفلسفات التي نشأت تاريخياً ـ تثير هذه العبارة الانطباع بأن كلاً منها تحقق مهمة الفلسفة، وإن كان

= (Daidalos) الذي يعبر عن المهارة الحرفية والقدرة على الابتكار صنع أجنحة من الريش والشمع لكي يهرب هو وابنه إيكاروس (Ikaros) من سجن مينوس (Minos) في جزيرة كريتا (Kreta). وقد تم لهما ذلك، إلا أن إيكاروس عند طيرانه اقترب كثيراً من الشمس مخالفاً وصية والده دايدالوس فذاب الشمع مما أدى إلى سقوطه في البحر جنوب ساموس (Samos). أما المثال الثاني فهو مثال الآلة الدائمة الحركة (perpetuum mobile)، الآلة التي لا تتوقف عن الحركة لأنها تحرك ذاتها دونما حاجة إلى محرك خارجي.

ذلك في كيفيات جديدة ودرجات جديدة من الكمال و«موضات» جديدة وغيرها مناسبة لزمنها. مع التدشين الذي ينشئ مهنة، وبكيفية عامة: مع كل ابتكار جديد يتم توارثه تاريخياً في الإنسانية يجري الأمر بحيث إن توارث فكرة المهمة ومنهجها لا يكون توارثاً لما هو مطابق بكيفية جامدة لذاته.

إن الابتكارات يتم تحسينها من قِبل اللاحقين، كما يتم تكييفها مع الوضعيات الجديدة، مع وضعيات الأزمنة الجديدة وحاجياتها الجديدة، حتى وإن تعلق الأمر بحاجيات نابعة عن موضات (ذكورية أو أنثوية) وتخدم إثارة الجنسين لبعضهما. هل ينطبق ما قلناه هنا بكيفية عامة فعلاً على الفلسفة أيضاً؟ ألا ينبغي بالأحرى أن نقول: لم تكن أي واحدة من الفلسفات التي نشأت تاريخياً، ولم يمكن أن تكون، فلسفة حقيقية، وذلك لأسباب عميقة، أي الفلسفة التي تقصي بما هي كذلك كل جمع. وذلك رغم أن الفلسفات المزعومة التي وضعت، نقول التي جُرِّبت، تم تبنيها في الغالب من مدارس كبيرة تم توارثها من زمن لآخر واعتبرت فيها هي الفلسفات الحقيقية. وذلك من جديد رغم الاعتقاد الذي صار ممكناً (ربما ليس دون أي سبب) بأن الفلسفة «تتطور» دائماً في مجرى التاريخ، أي من خلال الفلسفات، نحو الأرقى. لكن هل صحيح أن الفلسفات المتأخرة مثلاً [379] هي الفلسفات الأفضل؟ أليس الاقتناع بالأفضلية الذي فرض ذاته هنا بشكل واسع قائماً في الأخير على حوافز «محض ذاتية»؟ ألا تعرف فلسفات اعتُبِرت «متجاوَزة» منذ وقت طويل من جديد قوة ونوعاً من القدرة المدشنة وبالنتيجة انبعاثاً في صورة «تيارات» و«اتجاهات» فلسفية تنطلق منها من جديد دفعة واحدة؟ يظهر أن حوافز غير منطقية وبعبارة أفضل غير فلسفية، حوافز دينية، إستتيقية. . . إلخ. تلعب هنا دوراً. لكن إذا كان بالذات يحق لنا ويجب علينا أن نتكلم

هكذا، < فهذا > يشير إلى أننا هنا في الفلسفة أمام وضعية خاصة تماماً، هي تلك التي يتعلق الأمر بتوضيح مبدئي لها؛ والتي لا يمكن أيضاً إلا من خلال كشفها تبريرُ حكمنا الصارم عن الفلسفات وعن استحالة الوصول أبداً إلى تحقيق المهمة المتوارثة في السذاجة المنهجية القديمة التي يمكن تبريرها بالنسبة لمهام أخرى.

< ب ـ المعنى الغائي للفلسفة (تدشينها) في تقابل مع أهداف الحياة قبل العلمية >

تكلمنا في عمومية لها في البداية مجرد طابع صوري عن تقابل مهمة الفلسفة مع كل المهام المهنية قبل الفلسفية وغير الفلسفية. سبق أن قلنا بأنه قد تم مع هذه المهمة وضع هدف يتصل بالمعرفة؛ رغم أن هذا الهدف يتعلق ارتدادياً بمجموع المعرفة الأخرى، إلا أنه ينقلب عليها جميعاً في الوقت نفسه. كيف نفهم هذا الانقلاب، وما الذي يجعل من مجموع المعرفة غير العلمية المفتوح دون نهاية وحدة يجب مجابهتها، وانطلاقاً من أي حوافز؟ إذا كان المعنى الغائي للفلسفة يخترق التاريخ ويتم «توارثه» من جيل إلى جيل، فإن ما يكمن فيه كعنصر دائم، وكتحديد للمعنى مطابق لذاته بكيفية دائمة، يجب أن ينحدر من «تدشينه». هل يمكننا نحن، الخلَف المتأخر للفلاسفة الأوائل الذين لا يمكن أن نعرف شيئاً عن حياتهم وحوافزهم، وأن نقول بعدياً (ex post) شيئاً ما عن هذا التدشين معتمدين فقط على المعرفة والقضايا التي خلفوها والتي يُعتقد أنها نتائج للكيفية غير المعروفة التي وضعوا بها مهمتهم؟ لكن ألا نفهم (ولو في عمومية ما لامحددة) الإنسان الأول اعتماداً على «الفؤوس» [380] الحجرية والسهام. . . إلخ. التي وصلتنا، وأليس هذا الفهم مماثلاً دائماً للفهم الارتدادي للمنتوجات انطلاقاً من حيوية الإنتاج، حيوية العمل المخطِّط، المبتكِر، المنفِّذ ـ وهي حيوية مختفية تماماً، وتبقى

دائماً مختفية دون أن تتوفر إمكانية الوصول إلى البداهة عند إنجاز هذا الفهم الارتدادي؟ نفهم طبعا كلمة «منتوج» هنا في معنى واسع غير مألوف بحيث يُعتبر حسبه موقد، كومة من الحجر وغيرها أيضاً «كعلامات».

واضح أن منطلق وأساس كل هذا النوع من الفهم هو حياتنا الخاصة المنجِزة والتشكيلات المنجَزة التي هي أول ما يُفهَم انطلاقاً منها والتي تنبثق بالذات من إنجازنا الفعلي. هذه التشكيلات هي إذن في حال الفلسفة «أنساق» القضايا التي تعود للماضي، وقبل كل شيء التشكيلات الفلسفية التي حاولنا نحن أنفسنا إنجازها. ألا يتجلى لنا هنا أيضاً الفرق، وهو الفرق الذي سبق أن تحدثنا عنه بين الحياة الفلسفية في عملها خلال أوقات المهنة والحياة اليومية خارج الاهتمام الفلسفي التي نعود إليها من جديد؟ ألا يمكننا إذن، بناء على ذلك، أن نتصور في بداهة عامة غير محددة بشريةً لم تكن تعرف بعدُ الفلسفةَ؟ ألا يمكن أن نغض النظر عن كل المهام الفلسفية وأن نركب، اعتماداً على الفهم وفي تعديل لحياتنا اليومية (باعتبار أن فيها يتم تعطيل هذه المهمة)، حياةً بشريةً لم تدخل أبداً إلى أفقها هذه المهمة نظراً إلى أنه لم يكن هناك حافز في هذه الحياة يدفع إلى تصورها؟ ألا تتوفر هنا أيضاً إمكانيات لبلوغ بداهات، حتى ولو كانت من نوع ومدى يختلفان تماماً عن البداهات التي اعتدنا على اعتبارها نماذج للبداهات إلى حد أنها استطاعت أن ترغمنا على تحديد مفهوم البداهة، أو مفهوم الرؤية والرأي، معيارياً حسب هذه النماذج (مثلا نموذج الهندسة) وحدها؟ وإذا تأملنا الأمر بدقة، ألا يؤدي إنكار بداهات الفهم هذه القائمة على إعادة التركيب إلى أن تفقد كل حياتنا الاجتماعية سندها؟ إن كل استشعار وكل فهم للوجود البشري المشترك وللعالم المحيط البشري (الذي هو أولاً وآخراً عالم

ثقافي) يتأسس كليةً في فهم ارتدادي للمنتوج على أساس فعل الإنتاج، للتعبير الجسمي على أساس الحياة التي تعبِّر عن ذاتها فيه وهكذا. قد يعترض علينا المؤرخون المولعون بالوقائع الموَثَّقة بأن الفلاسفة القدماء المدشنين لم يقولوا شيئاً عن تدشينهم ولم يخلفوا [381] لنا إلا بعض القضايا؛ إلا أن هذا الاعتراض مغلوط من أساسه. إذ إن هذه القضايا هي ذاتها وثائق، وبالضبط وثائق يمكن فهمها ارتدادياً انطلاقاً من حياة التفكير التي يمكن استقصاؤها، وربما إعادة تركيبها بكيفية بداهية على أساس هذه القضايا. إن كل تسجيل للوقائع التاريخية بهذا المعنى يرتكز في نهاية الأمر على إعادة التركيب هذه التي من دونها لن يكون هناك تاريخ، سواء تاريخ الأزمنة «التاريخية» أو ما قبل التاريخ.

لنتوقف عند حياتنا خارج العلم التي نتعتها ببساطة كحياة يومية من أجل أن نستخلص انطلاقاً منها في بداهة عامة، ولو أنها لامحددة من حيث المضمون، مفهوماً عن الحياة قبل العلمية (السابقة على كل علم وعلى كل فلسفة)، أي عن بشر في مكان ما وزمان ما لا وجود في عالمهم المحيط لأشخاص يمتهنون الفلسفة، ولا وجود لتقاليد فلسفية منحدرة من هؤلاء تؤثر عليهم بطريق مباشر أو غير مباشر. هذه الوضعية تشمل بشريات من نوع القبائل البدائية التي لا زالت في وقتنا الحاضر تعيش حياة مباشرة منغلقة على نفسها، أو أيضاً تلك القبائل المنتمية لثقافات غير متطورة في الماضي قبل تدشين الفلسفة اليونانية وقبل التحول الروحي الذي عرفته البشرية التاريخية مع هذا التدشين. كل ذلك، بما فيه حياتنا، نحن العلماء، اليومية غير العلمية، يعطي ما ننعته باختصار كحياة غير علمية وقبل علمية.

في تلك العمومية غير المحددة للمفهوم الذي تصورناه ببداهة لم ندرج شيئاً عن المضمون العيني لتلك الحياة، من حيث إنه

مضمون يختلف، كما يمكن أن ندرك ذلك كل مرة ببداهة، حسب الأمكنة والأزمنة؛ من هذه الزاوية لم نصدر من خلاله أي حكم مسبق. لكن خارج ما يتغير عبر الزمان هناك بالفعل في العام ذاته قوام يمكن بكل تأكيد أن نكوّن ببداهة حكماً عليه. مهما فكرنا حياتنا اليومية الواقعية (الواقعية في تحديداتها المألوفة لدينا، لكن أيضاً في لاتحديداتها العائمة) في شكل معدَّل، فإنها تبقى حياة بشرية، وهي دائماً بصفتها كذلك حياة في أهداف معطاة مسبقاً بكيفية فردية أو عبر الأجيال، علاوة على كل الدوافع الغريزية التي ننسبها أيضاً للحيوانات. يكون الإنسان (واجتماعياً: تكون جماعة النحن البشرية التي يتعلق بها الأمر) متجهاً نحو أهداف تتوفر عنده على صلاحية اعتيادية. إنه إذ يعيش فيها يكون إنساناً عملياً في أشكال متنوعة، ومع [382] ذلك في وحدة؛ فحياته قبل العلمية بأسرها تخضع لتغير وضعيات العالم المحيط التي يجد ذاته فيها كل مرة، تغير المشاريع التي يفعّلها بعد أن أسسها منذ زمن بعيد وأصبحت اعتيادية، أو المشاريع الجديدة التي حفزتها مؤخراً الوضعية الجديدة وتمت صياغتها؛ وفي انتهازه كل فرصة لتنفيذ المشاريع التي تم إيقاظها يريد ويفعل تارة هذا الشيء وتارة ذاك، لكنه يكون دائماً الأنا البشري نفسه، والذات المتطابقة نفسها. هذه الذات متطابقة لأنها عندما تصوغ مشاريع تكون هذه من الآن مشاريعها الخاصة باستمرار، ولأنها عندما تحققها تصبح بذلك، وفيما وراء لحظة تحقيقها، مكتسباً دائماً لها، «ملكاً» لها. وهكذا يكون الإنسان ثابتاً في تطابق مع ذاته وفي الوقت نفسه، من حيث إنه بالضبط يخطط ويكتسب في استمرارية حياة فعلية منسابة - منجِزة مؤسساً ومحققاً دائماً لاعتيادات جديدة، لتوجهات ومكتسبات شخصية بالنسبة له هو كمطابق لذاته في وجوده وملكه.

الوجود البشري الفردي ينشأ عن التناسل ويجري في علاقات

مرتبطة بالتناسل، ولذلك لا يعرف حياة منجِزة منعزلة؛ كل مشروع وعمل للأنا الفردي يضم في أفقه ذوات متواجدة أخرى مع مشاريعها وإنجازاتها الفعلية والممكنة. يجب على كل واحد أن يراعي الآخر؛ في حال النزاع أو الصراع تتساوى حياة كل أنا مع حياة الذوات المتواجدة معه، في البداية في جماعة الحياة العائلية، ثم انطلاقاً من ذلك في درجات أعلى في جماعة حياة القبيلة والشعب. كل درجة من هذه توازيها وحدة تقليد متماسك ينتمي للنحن الذي يتعلق به الأمر، أي للمفهوم الشخصي في كل درجة (لمثيل الأنا)، باعتباره ما هو ثابت فيه، كما يمكن أن نتكلم في تعالق مع ذلك عن مكتسب مشترك لهذا النحن بالنسبة لكل عالم محيط قائم بصفته ما يميز نوعياً النحن.

رغم أن هذه الصورة الجديدة العامة قابلة ومحتاجة لتأويل أعمق، إلا أنها يمكن أن تكون هنا كافية كصورة للحياة المترابطة تناسلياً، والمنتمية للوجود البشري (أو بتعبير أفضل لوجود البشرية) في عالم محيط معالق لها ـ بصفته عالم العيش قبل العلمي وغير العلمي الذي تشترك، في صورته التقليدية وفي نمطية وضعياته المألوفة منذ القديم كلُّ الذوات الفردية لجماعة النحن (نحن ـ عائلتنا، نحن قبيلتنا، نحن الألِمانيون(*) (die Alemanen)، نحن شعبنا ـ نحن الألمان) التي يتعلق بها الأمر. لا نحتاج إلى أكثر من هذا الأمر العام صورياً ـ الذي يتحقق فردياً في المكانية ـ الزمانية [383] التاريخية من حال لأخرى في أشكال غير معروفة ولا تحصى ـ لمعالجة السؤال الذي يجب الآن طرحه عن التحول الثوري، إن صح التعبير، الذي حصل في الوجود البشري قبل العلمي وغير العلمي مع

(*) الألمانيون المنتمون إلى إحدى القبائل الجرمانية (die Alemanen).

انبثاق هدف جديد هو «الفلسفة»، وذلك في البداية لدى أشخاص مفردين يسمون فلاسفة.

تنتمي للبشرية وللعالم المحيط في تاريخيتهما المتغيرة باستمرار قبل العلم وخارجه كل دائرة «المهن» غير العلمية. تتخذ الممارسة المتنوعة صوراً تقليدية راسخة، والعالم المحيط ـ وهو نفسه بلا ريب تشكيلة تقليدية (تاريخية) للذاتية المشتركة ـ له في كل زمان وجه تاريخي خاص (معالق للبشرية ـ النحن التي تطورت إلى شكل اعتيادي راسخ وإن كان مؤقتاً). إنه الوضعية الكلية النمطية عامة التي تندرج فيها كل الوضعيات الخاصة باعتبارها أنماطاً جزئية يأخذها في مشاريعه وأفعاله بعين الاعتبار كلُّ من يحرز مكتسبات. كل مكتسب جديد يندمج فيه مباشرة ويساهم في تشكيل العالم المحيط المقبل للبشر العمليين المقبلين. كيف يمكن اختراق هذه الحركة الشاملة في الوجود التاريخي للبشر وعوالمهم المحيطة، هذا النمط الشامل للحركة؟

يجب بهذا الصدد (وقد لمسنا سابقاً جوانب من هذه المسالة) أن ننتبه إلى أن الإنسان هو دائماً ذات لها اهتمامات عملية؛ وحتى عندما ينشئ اهتمامات جديدة (عندما يضع أهدافاً جديدة تصبح اعتيادية، وبالنتيجة تصبح منذئذ أهدافه الخاصة كاهتمامات له) يكون دائماً وراءه تقليد ليس له نهاية، وانطلاقاً من ذلك يكون له دائماً مسبقاً عالم محيط له وجه تقليدي، لكنه عندما يريد تحقيق الاهتمامات التي تتقدم كل مرة، يمكنه في كثير من الأحيان أن يترك ذلك لمناهج معتادة في التحقيق. هكذا تتحول الفعالية الحرة ـ الكاملة أصليا بهذه الدرجة أو تلك ـ التي تنتمي لتكوين المشاريع وتحقيقها إلى انفعالية «عمياء» حيث يترك الإنسان ذاته في وضعيات متشابهة ينجذب إلى التصرف بكيفية شبه غريزية. لكن هذا يقود في كثير من

الأحيان إلى فشل المشاريع، إلى أن نترك أنفسنا عموماً نتصرف ضد «العقل». وبعبارة أخرى يحفز الفشل كإمكانية متوقعة إلى تدخل حر حريص، أي إلى تمعن حر، إلى توجيه اعتيادي للإرادة نحو جعل المشروع بداهياً عن طريق توضيحه، وطبعاً توضيح ارتباطه بالوضعية [384] التي يتم تأويلها في غالب الأحيان بكيفية عائمة تماماً والتي يتعين إذن توضيحها هي أيضاً. أن يعيش الأنا بنضج ويقظة في عالمه المحيط لا يعني أن يعيش عموماً كيفما اتفق، بل أن يريد العيش بكيفية موفقة. لهذا يقول الإنسان عندما يتكرر فشله: «لا يمكن أن يعيش الإنسان هكذا»، وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان الموفق عندما نسأله «كيف حالك؟» يجيب ببساطة قائلاً: «يمكن أن يعيش الإنسان»(*).

تخدم المعرفة كجزء أساسي من الحياة إرادةَ الحياة وقدرة الحياة؛ في الحياة قبل العلم وخارجه بوجه عام تقوم بهذا الدور المعرفةُ قبل العلمية، مفهومة ليس كتجربة وحكم عموماً (كإنجاز للصلاحية كيفما كان مثل ما هو متضمن مسبقاً في كل إدراك وتذكر بسيطين)، بل بصفتهما يتجهان نحو الوضوح، نحو الاقتناع البديهي بأن إمكانية الهدف والطريق إمكانية واقعية، كما يتجهان في العملية المنفِّذة بعد ذلك نحو الوجود المتحقق ونحو الوجود الفعلي ذاته والبلوغ الفعلي للهدف المقصود: وهذا ما تكلمنا عنه أعلاه بصورة أدق. يكمن إذن مسبقاً في الحياة البشرية كحياة للإنسان العاقل[4]

(*) يعتمد هوسرل على هذين التعبيرين المتداولين في اللغة الألمانية ليبين أن العيش لا يعني بالنسبة للإنسان فقط أن يبقى على قيد الحياة، بل أن يعيش حياة ممتلئة موفقة.

(4) العقل ـ في المعنى الذي أظهرناه هنا ـ يمثل بالفعل الفاصل إزاء الحيوان، بما في ذلك الحيوان الذي يعتبر من الناحية الزولوجية إنساناً، أي إنسان قبل تاريخي لم يكتسب بعد القدرة (وهي كقدرة بشرية إمكانية تمارس بكيفية جيدة وتتطور دائماً نحو درجات أرقى) على أن يكون حراً، على أن يتمعن وأن يعرف بالنتيجة ذاته (المؤلف).

(animal rationale) حافز قائم باستمرار لصيانة وممارسة قدرته على حرية المعرفة المكونة دائماً مسبقاً. المعرفة ذاتها مشروع وإنجاز، لكنها مشروع وإنجاز يعلو أو بالأحرى يستطيع أن يعلو بكيفية خاصة فوق كل المشاريع العملية للحياة، وبذلك بالضبط يخدمها، وبالنتيجة يخدم إرادة الحياة وقدرة الحياة. إن وظيفتها تتمثل أحياناً في أن تعطل في البداية الممارسة الخاصة التي يتعلق بها الأمر والتي أتى دورها وأن تنشئ في تمعن حر المعرفة التي تجعل هذه الممارسة «معقولة». وبذلك بالضبط تصبح صلاحيات الوجود (كأحكام منطوقة) المتضمنة في كل مشروع وفعل أحكاماً معقولة، معارف؛ وحتى إذا كان يبقى في الحياة الطبيعية مجال واسع للكيفية الانفعالية في الحكم والفعل، فإن الحياة تكون دائماً غنية سلفاً بالمعارف. [385] واضح أن كل هذه المعارف المنتمية للحياة «الطبيعية» قبل العلمية وغير العلمية «ذاتية ـ نسبية». إنها تتعلق بالعالم المحيط البشري كما تؤوله الذوات المعنية التي يتوفر بالنسبة لها على صلاحية بهذه الكيفية وتلك.

هذا العالم المحيط بأكمله، أي الوضعية الكلية التي تتضمن كل الوضعيات الخاصة التي تتعلق بها مشاريع الناس كل مرة هو ـ وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ـ تشكيلة تقليدية. إنه عالم محيط حاضر يتوفر في كل حال على أفق تاريخي؛ يشمل العالم المحيط العيني في امتلائه، إذا نظرنا إليه على امتداد الزمن، كل الماضي التاريخي وما يرتسم كمستقبل، وداخل ذلك كل البشرية التي توجد في ترابط تاريخي مع البشر الحاضرين الفاعلين الآن، وبالضبط تلك البشرية التي أنشأت بفضل فعلها واكتسابها السابقين هذا العالم المحيط، أنشأته كتقليد. وبذلك فإن كل ممارسة وكل معرفة تخدمها تتعلق أولاً بالبشر الحاضرين ومن خلالهم، كحاملين دائمين لتقليدهم التاريخي،

بالبشر الماضين: إنها إذن بالفعل ذاتية ـ نسبية. كل ذات فردية لها تأويلاتها للعالم المحيط، لها أفقها التاريخي الخاص بها، وارتباطها الخاص ببشر آخرين يشكلون جماعة النحن التي تشارك في تحديد تأويلاتها الخاصة. كشخص ناشئ داخل عائلتي أعيش بكيفية مباشرة في ترابط معها لدي ـ كما لدى كل واحد ـ طبقة تكون فيها طبقة العائلة بالنسبة للعالم الذي له صلاحية تلقائية عند كل واحد مشتركة نمطياً بكيفية فردية. كل عضو في جماعة القرية له بما هو كذلك تاريخ موازٍ أعلى ينتمي بكيفية نمطية إلى هذه الجماعة وهكذا.

حيث إن كل المعارف مشروطة بوضعيات أو أنها، وهو ما يعني إذا فهمناه بكيفية ملائمة الشيء نفسه، تتأسس في تقليد ما، وحيث إن التقليد هو في الوقت نفسه نسبي إلى الذوات الحاملة للتقليد، فإنه من الواضح أن كل معرفة تنشأ هنا (وهو ما لا يعني بأي حال لوماً أو نقصاً) تختلف من حيث معياريتها، من حيث ما ينبغي أن يعتبر فيها بكيفية مشروعة ومقنعة حقيقياً أو خاطئاً، باختلاف الأشخاص، وبالنتيجة باختلاف التقاليد التي يتعلق بها الأمر في كل حال. وهذا ما يعبر عن ذاته أيضاً، كما سنبرز ذلك بدقة، في أنه ينتمي لكل شخصية أو وضعية تكون المعرفة نسبية إليها، دائرة لما هو دال وما هو غير دال. إن السوق (وبكيفية أدق سوق فرايبورج (Freiburg) في وقتنا الحاضر) له حقيقته، والصيدلية لها حقيقتها. الحياة المدنية في المدينة والدولة (في وقتنا الحاضر) لها حقيقتها [386] السياسية وهكذا. إنها مشتركة لدينا جميعاً، مألوفة لدينا جميعاً، أي لدينا نحن جميعاً الذين تربينا في نفس الجماعة وبالنتيجة في التقليد نفسه. «كل شخص» يعرف (دائماً في ارتباط مع النحن) ماذا يجري بالفعل في السوق، وكذلك في كل وضعية أخرى مألوفة. إنه يعرف كيف يمكن في كل منها الحسم بكيفية معقولة في الحقيقة والخطأ،

ويعرف الأسباب والفروق المهمة في ذلك أو غير المهمة. لتأكيد حقيقة رطل في السوق تكون بعض الجرامات غير مهمة، ولتأكيد صحة ذراع لا يلعب قدر أصبع دوراً، في حين أن ذلك يكون في الصيدلية جد مهم.

<ج ـ أهمية التواجه مع الثقافات الأخرى في نشأة السؤال الفلسفي عن العالم لدى اليونان>

والآن كيف أمكن أن تفقد هذه الحقيقةُ النسبية المشروعة والتي لا غنى عنها أبداً في كل حياة عملية طبيعية قيمتَها في وقت ما، كيف نشأ في مقابلها، أي في مقابل مجموع كل تلك الحقائق، حافز لوضع هدف جديد للمعرفة، أين أمكن أن يتوفر أصلاً مجال لهذا الهدف؟ إن الأمر يتعلق إذن بفرق المعنى الذي ظهر، كما هو معروف، في بداية الفلسفة القديمة بين المصطلحين التقليديين: الرأي (dóxa) والعلم، يضم الأول الحقائق (واللاحقائق) العملية الطبيعية، أما الثاني فيدل على حقيقة أخرى فلسفية جديدة نوعياً يجب إذن أن تكون لانسبية صالحة بالنسبة لكل شخص وكل زمان، وأن يتم تأسيسها بكيفية جديدة ملائمة لها. بذلك يتزحزح إذن المفهوم الطبيعي للعقل: العقل الأمين المخلص المرتبط بالفهم البشري السليم الطبيعي يصبح الآن عقلاً علمياً، فلسفياً. لكن ما الذي يحفز الفرق، ما الذي يحدد في العطاء الأصلي للمعنى هذه النهائية (Endgültigkeit) (أو الموضوعية كما يقول المرء اليوم)؟

هذا التحرر من نسبية الحقائق الظرفية يحدد إذن في الوقت نفسه المعنى الجديد، كما هو واضح، ل ـ «كل شخص وكل زمان»، حيث لم يبق ذلك متعلقاً بجماعات النحن المتغيرة كحاملة لتقاليد تضفي طابعاً نسبياً على كل شيء. يمكن أن نقول الشيء

نفسه، لكن بكيفية أجمل: كيف يتخطى الإنسان العارف التناهيات التي يبقى عالقاً فيها خلال الحياة العملية الطبيعية، كيف «يكتشف»، في مقابل هذا العالم المحيط أو ذاك، العالمَ كتيمة للمعرفة، العالم [387] كما هو، في لاتناهيه ـ حيث إن السؤال عن كيف يمكن أن تقدم هذه المعرفةُ الجديدةُ خدمة للإنسانية سرعان ما يصبح هو أيضاً ملحاً. إذ كيف يمكن أن تتوقف الإنسانية عن المحافظة على ما ينتمي لماهيتها، عن إرادة و«إمكانية» العيش في وجودها التاريخي، وبالنتيجة المنشئ للتقليد والممتلك للتقليد، وأن تتوقف عن المعرفة وإرادة المعرفة من أجل «حياتها»، وهذا يعني، حسب ما شرحناه، من أجل وجودها الذي يرضي ذاته في تحقيق اهتماماتها. لكن كيفما كان الأمر فإن المعنى الجديد للمعرفة يجب أن يتضح انطلاقاً من توضيح الحافز الذي يجعل السير دائماً نحو ما هو أبعد مرئياً. من دون شك يلعب هنا دوراً، ليس الدور الوحيد لكن الممهد والموجِّه، الانتباهُ لتلك النسبية التي ترتبط بجماعات النحن وخاصة جماعات الشعب والدولة، وبالنتيجة الانتباهُ الحاد للاختلافات الناشئة عنها في الحقائق التي لها تقليدياً صلاحية عامة، عندما يتم تخطي حدود جماعة الشعب وتقليدها الموحَّد بفضل تواصل أشخاص من أمم مختلفة مع بعضهم.

قد يحتقر اليوناني البرابرة، وقد يعتبر الأساطير ـ التي تدل سواء تعلق الأمر بأساطير شعوب أخرى أو أساطير شعبه على طبقة كبيرة جداً من العالم المحيط العملي ـ المنتمية لشعوب أخرى بربريةً وسخيفة ومغلوطة. لكن مع عمق التواصل الذي نشأ مبكراً واستمر عبر أجيال ومع تغير تقدير المنتجات الثقافية للشعوب الأخرى، وبالنتيجة ذكائها وموهبتها في الابتكار ومهارتها، صار ممكناً أيضاً في وقت من الأوقات، وهذا ما حدث بالفعل، أن يدرك المرء أنه يمكن

دائماً، رغم كل الاختلافات بين الموضوعات الأسطورية اليونانية والأجنبية (المصرية، الفارسية وغيرها)، إبراز نواة شيئية غير أسطورية، لكن مندمجة في الأساطير، متطابقة بصفتها المتطابق الذي يتم فقط تأويله بكيفيات مختلفة عند هذه الشعوب والأساطير المختلفة. إذ إن الشمس نفسها، والقمر نفسه، والأرض نفسها، والبحر نفسه، وغير ذلك، هو ما يتم إضفاء طابع أسطوري عليه يختلف عند الشعوب حسب تقاليد كل منها. إن الأشياء نفسها التي تحمل معنى دينياً عند الآخرين تبدو لليوناني التاجر سلعاً لها ثمن.

[388] انطلاقاً من ذلك تم الاكتشاف الأول للفرق بين الكائن في ذاته المتطابق والكيفيات الذاتية المتعددة لتأويله وتجليه. يمكن طبعاً أن نتساءل لماذا لم ينشأ هذا التمييز عن الاختلافات ـ التي تلعب دائماً دوراً ـ بين تأويلات الأفراد أنفسهم للشيء نفسه، تلك الاختلافات التي تظهر خلال تواصل الذوات الذي ينشأ بين البشر كأفراد داخل الأمة نفسها، أو كذلك عن الاختلاف بين فئات الشعب، مثلاً بين الطبقات، في تأويلات العالم المحيط خلال الحياة داخل الأمة نفسها. إلا أن هذه الاختلافات وإزالتها إلى حد بعيد عن طريق التوافق المتبادل، تنتمي أيضاً إلى الصورة المألوفة منذ القديم للواقع اليومي الذي تجري فيه الحياة العملية العادية. هذه الحال العادية بالذات لم يتم اختراقها إلا عندما خرج الإنسان من مجال حياة أمته إلى مجال أمة أخرى.

يجب الانتباه أيضاً إلى أن اهتمامات الحياة العادية لا تحمل في ذاتها حوافز للقيام باعتبارات عامة عن النسبيات، مثلاً للتعبير عن نمطيتها وصفياً وتحليلياً في مفاهيم عامة. إن الحفز على تلك التأملات ينشأ، كما هو واضح، انطلاقاً من العلم عندما يمارس سلفاً تأثيراً ويندمج في التربية، وهو ما يجب هنا في معالجة مشكل نشأة

فكرة «العلم» أن نتركه بعناية جانباً.

من الأكيد أنه لو كانت النسبيات قد أصبحت داخل الأمة مثيرة للانتباه في عموميتها، وليس فقط حالاً عملية فردية، لبرز كذلك، انطلاقاً منها، الفرق الذي بيناه بين النواة المتطابقة وكيفيات التأويل المختلفة ـ وهو الفرق الذي يهمنا هنا. سوف أقتصر هنا على أمر يبدو طبيعياً بالنسبة لأمة تمارس التجارة العالمية مثل الأمة اليونانية: مع تعرف اليونان على كثير من الشعوب الأخرى المجاورة ومع رجوعهم من الاهتمام السابق بتاريخهم إلى تاريخ الشعوب المجاورة نشأ اهتمام خاص بفهمهم الذاتي لوجود أمتهم في مقابل خصوصيات الآخرين، وانطلاقاً من ذلك تمكنوا من رؤية أنْوِيَة(*) الوجود المتطابقة التي تتعلق بها تأويلات العناصر الأسطورية المختلفة اللصيقة بكيفيات وجود العالم المحيط. مع هذا البروز الأول للكائن المتطابق (وذلك، كما يوحي به الترابط التقليدي والشامل للأسطورة في وحدة أسطورة شاملة للعالم، ليس كبروز للمتطابق في أشياء فردية فقط، بل بكيفية شمولية تتعلق بالعالم) إزاء الكائن كما يتصوره الإنسان في التقليد الذي ينتمي له تم التحول الأول الشامل للكائن [389] في معنى الحياة اليومية إلى مجرد تأويل للكائن مرتبط بتقليد معين ومتغير ذاتياً. بذلك حدثت ثورة حقيقية في تكوين معنى العالم. في السابق كان كل شخص يفهم العالم انطلاقاً من تقليد أمته كعالم محيط مفتوح دون نهاية، وحتى المناطق المجهولة كان يتم استباق الكائن الذي ينسب إليها بكيفية لامحددة في معنى موافق للتقليد. أما الآن فالعالم هو كلية (Universum) تلك الأشياء المتطابقة، تلك «الكائنات» بالمعنى الفلسفي الجديد الذي يعتبر وجودها الخاص مختلفاً عن كل التأويلات التقليدية.

(*) جمع نواة.

< د ـ التغير الثوري للتفكير مع المعنى الأصلي للفلسفة لدى اليونان >

هناك أيضا في المستوى قبل العلمي إمكانية لطرح أسئلة عن العالم، أسئلة نابعة عن حب استطلاع شامل، لكن هذه الأسئلة تتعلق بالضبط بالعالم كما هو حسب التقاليد الوطنية التي تمثل فيها الأسطورة طبقة عامة تمتد إلى أكثر مظاهر الحياة اليومية يوميةً. في الأسطورة الشاملة كانت هناك دائماً سلفاً رغبةٌ في المعرفة متعلقةٌ بالعالم، حب استطلاع، لكن لم يكن بدوره لاعملياً. إنه كان، كمعرفة عن وجود وتاريخ عالم الآلهة، جزءاً أساسياً من الممارسة «الدينية»، ولذلك كان قبل كل شيء من شأن الجماعات الكهنوتية. لم يؤدِّ ذلك بالطبع لدى اليونان، كما حدث لدى الهنود، إلى تأمل موحد للعالم تنسج خيوطه باستمرار من جيل إلى جيل، ويمكن أن يقترب بكيفية ما من تأملات العالم الفلسفية اللاحقة. لكن عند اليونان قاد الحافز الذي أوضحناه انطلاقاً من سياقهم التاريخي وتطور أمتهم إلى سؤال عن العالم من نوع جديد تماماً أو إلى حب استطلاع شامل، إلى دهشة (thaumázein) تخطت بسؤالها عن الكائن في ذاته، عن «الكائن» اللانسبي تماماً، أو فوق التقليدي، كلَّ تقيد ساذج بالتقليد، بحيث إنها شحذت باستمرار نظرها إلى الذاتي ـ النسبي في أشكاله المتنوعة التي بقيت إلى حد بعيد دون تمييز؛ إنجاز هذا الأمر الأخير بشكل تدريجي كان هو وظيفة «المدارس السفسطائية» التي تطورت انطلاقاً من الموقف السفسطائي ـ حتى وإن كانت هذه المدارس لم تهتم بهذه النسقية إلا لكي تصوغ حججاً ضد معنى الفلسفة وإمكانيتها كعلم بالكائنات ومملكتها. وهكذا خدمت دون [390] وعي وضد قصدها الفلسفةَ ذاتها، كما لاحظ أيضاً الفلاسفة فيما بعد.

لكن كيف نشأ انطلاقاً من هذا التحول للدهشة (**thaumázein**) اهتمام مهني قار و"نظرية»، وكيف نشأت مهمة بناء لانهائيات نسقية «للحقيقة» متعلقة بتلك الكائنات؟ إنها كانت كائنات لانسبية يمكن التعرف عليها من جديد بكيفية متطابقة انطلاقاً من الأشياء اليومية الذاتية ـ النسبية التي تتقنع فيها، لكن مع ذلك يمكن استخلاصها منها رؤيتها فيها، من تلقاء ذاتها حوامل لمحمولات، أي من جديد لحقائق في الموقف الجديد لاهتمام اعتيادي يتوجه نحو اللانسبي، أي يعطل بواسطة الإيبوخي صلاحية وجود الأشياء اليومية ـ «للاهتمام النظري». لكن هنا حصل، إذا تأملنا الأمر بدقة، إسقاط ساذج لكيفية المعرفة المألوفة يومياً المتعلقة بالحقائق قبل العلمية على حقائق الكائنات اللانسبية التي أصبحت مطروحة الآن كمهمة. مع الأولى نكون دائماً في مجال التناهي.

تتعلق أسئلة الوجود في الحياة العملية الطبيعية أساساً بالاستباقات التي تتخطى ما نجربه بكيفية مباشرة (المدرَك، المتذكَّر)، التي تتخطى كاعتقادات ما نجربه بالفعل. إنها تتعلق بعبارة أخرى بالاستقراءات المتشابكة مع أبسط تجربة والتي يجب إثبات صلاحيتها في تلقائية ساذجة من خلال توافقها مع أرصدة التجربة التي تحيل ارتداديا إليها، لكن أيضاً التي تشير إليها سابقاً والتي يمكن عند الاقتضاء إنتاجها عمداً حسب الإشارات المسبقة. عندما تحصل التجربة المباشرة يقدم البسط (**Explikation**) الفعال الممكن طبعاً حقائق يمكن تعيين هويتها مباشرة في معناها الحملي. كل اعتقاد يتخطى ذلك (أي استقرائي)، وكل اعتقاد تلقائي يسود الحياة اليومية، يمكن حسمه من حيث حقيقته أو خطأه، بل إنه بمعنى ما محسوم مسبقاً في ذاته قبل كل فاعلية للإدراك ـ إن إمكانية حسمه كانت أكيدة مسبقاً، إلا إذا منعت عوائق عرضية السير في الطريق المؤدي إلى

الحسم. هكذا الأمر بالنسبة للفرد وكذلك في تعايش البشرية داخل العالم المحيط نفسه بالنسبة لكل شخص. إن كون الأهمية المرتبطة بكل وضعية محدودة يؤدي إلى إمكانية معرفة كل كائن في المعنى اليومي بكيفية استدلالية.

[391] كل خاصية مفترضة، لكن أيضاً مجموع الخصائص التي يتوفر فيها كائن على وجوده الكامل، يمكن معرفتها في حقيقتها، وبالنتيجة يمكن معرفة هذا الكائن بصفته كائناً حقيقياً أو لاكائناً. مع توجيه الرؤية في الاهتمام النظري الجديد نحو الكائن اللانسبي تم إسقاط هذا الاقتناع التلقائي المتعلق بالعالم المحيط على العالم الفلسفي. لكن مع تغير الموقف تم رفع حدود التناهي، تم دفعة واحدة تخطي كل التناهي، أقصد تناهي كل الوضعيات وكل الحقائق المقيدة بوضعيات. إن مجابهة الرأي بأسره تعني بالذات في الوقت نفسه السيطرة المعرفية على اللاتناهي، وذلك لأن الأمر يتعلق بالعالم الواحد المتطابق، بالكلية الواحدة للكائن المتطابق التي تمتد عبر كل العوالم اللامتناهية المقيدة بوضعيات وكل البشريات التي تلعب كل مرة دور حامل لها (سواء بشريتنا أو بشرية أمم أخرى في إمكانية متناهية) وتتجلى فيها كلها ذاتياً ـ نسبياً حسب كيفيات تتجدد باستمرار. مع فكرة «الكائن» بالمعنى الفلسفي، مع المعرفة التي يصبح فيها العالم الفلسفي مهمة مطروحة، دخل اللاتناهي ضمنياً إلى التيمة، وهو لاتناه معطى في ارتباط ارتدادي شامل بلاتناهي كل العوالم المحيطة عموماً.

بهذه الكيفية أحاول في تأويل كان بالطبع غريباً عن الفلاسفة المدشنين أن أوضح التحولَ الثوري الذي طرأ مع الموقف النظري الجديد على المعنى الأصلي للحقيقة والمعرفة ودلالةَ إسقاط الاقتناع التلقائي قبل العلمي بالإمكانية الأكيدة لإثبات كل اعتقاد ببساطة،

وفي البداية في سذاجة مفهومة، أيضاً على معرفة العالم بمعناها الجديد، كما لو كانت مهمة هذه المعرفة بالعالم إمكانية لا تحتاج مسبقاً إلى أي سؤال، لا تحتاج إلى أي سؤال كإمكانية لمعرفة قابلة للحسم من حيث الحقيقة والخطأ بكيفيات معرفية مشابهة تماماً لما هو مألوف لدينا في الحقائق اليومية. لكن كل المفاهيم المرتبطة بالمعرفة تغيرت، إذا جاز التعبير، بكيفية عميقة، وهذا الأمر لا نفهمه حق الفهم عندما نحط من قدر الرأي ونزيل عنه مفاهيم الوجود والحقيقة والتأسيس والعقل ثم نعلن أن العلم هو العقل الحقيقي وأن المفاهيم الأخرى المناسبة له هي وحدها المفاهيم الحقة. هذه السذاجة تنتقم لذاتها بأشكال عديدة إلى يومنا هذا. [392] إنها تعوق تحقيق تأسيس العلم على الرأي، علماً بأنه يجب عدم خلط هذا الأخير مع التمثل الأعمى المفتقد للبداهة أو اعتباره مجرد وهم.

وحتى الاختلاط الدائم إلى اليوم، رغم كل الكبرياء العلمي، للحقيقة العلمية في ذاتها مع الحقيقة اليومية التي يُحط من قيمتها باعتبارها محض «حسية» يجد هنا منبعه ـ هذا الخلط يعرض دائماً عندما يتم الحديث عن التجربة والاستقراء كمكون للمنهج العلمي، حيث إنه من جهة يوضع ما هو علمي في مرتبة عالية فوق كل النسبي اليومي الذي يتم التنصل منه باحتقار، في حين أنه من جهة أخرى لا يتم أبداً جعل اليومي كأرضية وفي خصائصه المؤسِّسة تيمة، لأن المرء يدس مباشرة في العلوم الرياضية مثلاً محل الحسي المفاهيم الرياضية المثالية، بل وحتى تلك المنتمية للفيزياء، بصفتها تمثل حقيقته.

ربما ليس أمراً نافلاً، بالنظر إلى العادات الفكرية السائدة اليوم، أن نشير بإلحاح إلى أن المعرفة في الوجود قبل العلمي لها معنى

جيد، صادق، إن جاز التعبير، لأنها تنجز بالفعل ما تدعيه، أي تنجز الحقيقة التي لا غنى عنها أبداً في هذه الحياة العملية الطبيعية من أجل الممارسة ذاتها. وكل اعتقاد يكون هنا بالفعل قابلاً للحسم من حيث الحقيقة والخطأ.

< II . تدشين الفلسفة والغائية الداخلية للفلسفة الجديدة >

< 1. تدشين الفلسفة على أساس الموقف النظري >

هذا التحديد الأولي الصوري لفكرة الفلسفة انطلاقاً من الاهتمام النظري الجديد يناسب في الحقيقة تاريخ الفلسفة بأسره. إلا أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن المذاهب الناشئة لم تتمكن، لأسباب مفهومة، من المحافظة على صفائها بصورة تامة.

[393] إن الموقف العملي الطبيعي للإنسان يترك المكان عند المتفلسف (ليس بشكل عام، بل خلال أوقات «المهنة» المخصصة للفلسفة) للموقف النظري الذي يحرره كنوع من الإيبوخي من حياة الاهتمامات العملية. ينتمي لهذه الحياة كل التقليد بما في ذلك التقليد الأسطوري والديني الحق. لكن إلحاح هذه الحوافز التقليدية يتغلب على القصد الفلسفي الخالص. إنه يخترق بكيفية لاواعية أو واعية صرامة الموقف النظري إذا لم تحرص طاقة خاصة للإرادة على أن يبقى متحرراً وصافياً بشكل جدي. إن فلسفة تحكمها حوافز أسطورية، لاهوتية واعية، لا يبقى هدفها البحث هو الحقيقة النظرية؛ ونحن نعرف أن الهدف الجديد الذي هو «البشرية المستقلة» قد نشأ بالذات كرد فعل على فلسفة متشبعة باللاهوت.

إن التمعنَ حول مطالب النظرية البحتة وتعكيرَها انطلاقاً من حوافز تاريخية ـ نظرية ينتميان إذن هما أيضاً إلى المنهج، ما دمنا

نعتبر، وهذا أمر ضروري، أن فكرة الفلسفة كعلم تنبع أصلاً من الموقف النظري.

إن منهج اكتشاف الحقائق فوق النسبية يفترض أيضاً منهج المحافظة على صفاء الاهتمام النظري الصارم الذي تتعلق به الحقيقة الفلسفية. وإن مطالب هذا المنهج المزدوج هي شروط إمكانية الفلسفة ـ إمكانية فلسفةٍ محضة.

هناك أمر ثالث يجب إبرازه عنصراً أساسياً للمنهج، يحيل إليه حديثنا الذي أكِد على سذاجة الاستباق. هذا الحديث أوحى مسبقاً بأن هذه السذاجة ذاتها تحتاج إلى إثبات، وأن هدف الفلسفة، أو بعبارة أخرى هدف بلوغ حقيقة في ذاتها شاملة وصالحة بكيفية لامشروطة تعلو على نسبية الوضعيات والتقاليد التي يعيش فيها الأشخاص المتفلسفون، لا يمكن افتراضه دون سؤال كهدف ممكن ومعقول عمليا. ربما سيظهر أن هذا الصنف الثالث من مطالب المنهج له أهمية خاصة تماماً، بل إنه الأكثر أهمية، حتى وإن كان غريباً، بسبب تصوراتنا المعتادة والتقليد العتيق لتاريخ الفلسفة الذي لم نمعن فيه الفكر بشكل كاف، أن نضع هدف «الفلسفة ذاتها»، الإمكانية المعقولة للفلسفة، موضع سؤال بكيفية جذرية، وأن لا نسلم بالعلم الموضوعي، سواء كعلم خاص أو كفلسفة شاملة، كواقعة، أي ألا نفترضه، بل أن نضع مع الإمكانيةِ الواقعةَ ذاتها أيضاً [394] من جديد موضع سؤال.

في الوقت نفسه يُفترض كأمر تلقائي وجود عقل بشري عام، أي قدرة على معرفة الأشياء كما هي في ذاتها، وبالنتيجة على بلوغ الحقائق المجهولة، لكن القائمة في ذاتها، التي يمكن أن تُعرف بها الأشياء في وجودها اللانسبي.

مع هذا الاستباق لمهمة من نوع جديد انطلاقاً من شمولية الاهتمام النظري الذي تم إنشاؤه حديثاً تم تدشين الفلسفة. تدشين علم كلية «الكائن». جلي أن فكرة مهمتها كانت في بداية الأمر عمومية فارغة، عائمة تماماً ومختلفة جوهرياً عن كل المهام أو المشاريع العملية من حيث إن الهدف في هذه الأخيرة، حتى عندما يتم ابتكاره لأول مرة، لا يمكن أبداً أن يكون جديداً مطلقاً، بل إنه دائماً ينشأ ويمكن أن ينشأ كتعديل مفهوم لأهداف مألوفة قديماً تم تحقيقها سلفاً منذ وقت طويل. كل اختراع في مجال مهنة يدوية هو مثال على ذلك، كما هو الأمر أيضاً بالنسبة لابتكارات قردة كوهلر(*) (Köhler). وهكذا فإن الفيلسوف يفتقر إلى صورة يمكن تركيبها مسبقاً بوضوح عن طريق خيال له قدرة على تكوين الصورة وتعديلها - صورة عن ما ينبغي بلوغه كفلسفة. وبعد ذلك نشأت المحاولات الساذجة الأولى لإقامة حقائق فلسفية بواسطة تعميمات طفولية لسببيات معروفة تنتمي للحياة اليومية، وسرعان ما قاد التفلسف إلى فلسفات مختلفة اعتقدت كل منها أنها بلغت بكيفية مخالفة هدفها أي الطبيعة (phúsis).

من المفهوم أن انشطار الفلسفة إلى أنساق كان يجب أن يحفز، وذلك في وقت مبكر، على تأملات منهجية يدخل ضمنها نقد المفاهيم المستعملة في التفكير الفلسفي - هذه المفاهيم هي دلالات لفظية عامة استعيرت من اللغة التي لا تناسب أصلاً إلا تناهيات <الحياة> البشرية العملية في العالم المحيط وتم تمطيطها بسذاجة، أي نقلها إلى مجال التأمل الفلسفي الشمولي للعالم، مثل

(*) يقصد هوسرل عالم النفس (Wolfgang Kohler) (1887 - 1967) الذي اشتهر بإجراء تجارب حول بعض أنواع القردة وأثبت وجود شكل من الذكاء لديها.

مفاهيم «الوجود»، «الوحدة»، الذاتية (Selbigkeit)، «التطابق»، «الصيرورة»، «العقل»...إلخ. إن التقليد الموروث يبين لنا كيف جرى التفلسف في المدارس من جيل إلى جيل - إنه جرى بكيفية لم يمكن تجنبها في مناقشة دائمة، في مجادلة الالتباسات التي لا تُحَل أبداً بكيفية تامة المتعلقة بالمفاهيم التي حاول الفلاسفة تكوينها ثم [395] بالأحرى بالفلسفات التي أصبحت منفصلة عن بعضها.

(إن الفلاسفة كانوا بالفعل دائماً في نقاش مع بعضهم وكانوا يتحاججون مع بعضهم وضد بعضهم، وهذا ما يشهد بكيفية بديهية على أن تلك الفلسفات قد توخت في كل الأشكال النسقية، وبالضبط بوعي كامل، تحقيق المهمة الواحدة نفسها: بلوغ الحقيقة «الموضوعية»، وبالضبط الشاملة بالنسبة للعالم الكائن في ذاته، هذا ما يشهد به بكيفية بداهية. وهكذا كان دائماً الأمر الأكثر تلقائية الذي لا يحتاج إلى تأكيد صريح وتبرير خاص هو وجود حقيقة مشتركة بين الجميع، وإن كان لا يمكن بلوغها إلا بالعمل، وأن الفلسفات المختلفة هي المحاولات المتغيرة ذاتياً لتحقيق هذه المهمة التي تمثل بصفتها كذلك الهدف نفسه فيها كلها).

هكذا كانت وظلت وحدة الهدف الذي اعتبر بكيفية تلقائية ممكناً وقابلاً للتحقيق رباطاً روحياً يوحد داخلياً فلاسفة الأزمنة، ويوحد في تعالق مع ذلك فلسفاتهم في وحدة شكل اجتماعي متميز جداً يمتد عبر الأزمنة، عبر تتالي الأجيال، وأيضاً عبر الأشخاص الفرديين والمدارس في كل زمن من هذه الأزمنة (في كل حاضر)، أي في شكل اجتماعي يتخطى المكان والزمان موحداً «العلماء»، الفلاسفة.

أعتبر أنه من الضروري، بالنظر إلى الأحكام المسبقة المنتشرة حالياً، أن أؤكد بكيفية صريحة أن هذه العموميات الصورية التي

عرضتها الآن لا تعني بحال أن تاريخ الفلسفة يتوجه نحو ما يفهم الآن بكيفية عامة تقريباً كعلم، أي نحو حقيقة موضوعية بمعنى «العلم الوضعي»، بمعنى(*)، أو بعبارة أخرى بمعنى العقلانية الحديثة التي افتتحها ديكارت.

وعلاوة على ذلك فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن الفلسفة الفنومينولوجيّة ترمي بالذات إلى أن تحقق هذا المفهوم للعلم بكيفية أكثر كمالاً مما تم لحد الآن، وأن تحقق بالنتيجة الفلسفة كعلم وضعي شامل بالعالم يوحد تأليفياً كل العلوم الوضعية الجزئية. لا يريد تأويلنا لتاريخ الفلسفة انطلاقاً من تدشين مهمتها التي تم توارثها منذئذ واتخذت طابعاً اجتماعياً إلا أن يعطي الاعتبار للوقائع، دون أن يتخذ أي موقف من مشروعية استباق معنى مهمة الفلسفة الذي نعتناه [396] صراحة كساذج وعائم، وبالنتيجة من ذلك التصور، الذي نعرفه انطلاقاً من تاريخ الفلسفة، عن علم بشري عام مع الحط من قيمة الرأي قبل العلمي وغير العلمي. إن كل ذلك سيصبح بالأحرى مشكلاً بالنسبة لنا.

لا يمكن هنا أن أواصل السير دون استباق. لكن الأهم هنا هو تفنيد الاعتراض بأن التصور الذي قدمناه لتاريخ الفلسفة لا يسجل واقعة تاريخية محضة، بل هو تأويل، أي نوع من التركيب النظري (Substruktion) لوقائع ليست لدينا أي شهادات عليها؛ فليس هناك ما يشهد على ذلك التدشين للفلسفة، على ذلك الانتقال الجذري للبشر المتفلسفين الأوائل من الموقف العملي الطبيعي الذي يتوجه

(*) وردت كلمة (science) في النص باللغة الفرنسية لأنها توحي أكثر بالعلم في معناه الوضعي، في حين أن الكلمة الألمانية (Wissenschaft) التي تدل على العلم لها معنى واسع يجعلها تطلق على كل مجموعة منظمة من المعارف مهما كان موضوعها أو منهجها.

نحو الاهتمامات التي تقود كل مرة الحياة العملية إلى موقف نظري شامل. إن «الفيزيائيين» الأوائل كانوا يتكلمون في أقوالهم المأثورة عن الماء والهواء وغيرهما كمبادئ أولى (archaí) شاملة، لا عن مواقفهم. لكن حتى المؤرخين المتعصبين للوقائع يكادون لا يميلون إلى أن يعتبروا ببساطة التأويل الافتراضي الذي قدمناه كافتراض «فج»، خاصة وأنهم هم أنفسهم أيضاً يتخطون تقريباً على الدوام ما هو موثق بالفعل باتجاه تأويلات هي أيضاً افتراضية في عمقها. التأويل الافتراضي ليس سوى إعادة بناء، المؤرخ يعيد بناء الماضي. سوف نترك جانباً المشاكل المتعلقة بهذا البناء الذي هو إعادة بناء: كيف يمكن توضيح نوع إثباته، ما هو مداه، إلى أي حد يعتبر تحديداً موضوعياً. وفي الوقت نفسه نترك جانباً المشكل الموازي والمنتمي هو أيضاً إلى المجال نفسه: مشكل إعادة بناء ماضينا الخاص مع السؤال عما إذا لم يكن كل إثبات موضوعي لأحكام التذكر يفترض مسبقاً الاعتماد على صلاحية التذكر رغم إمكانيات خداعه، وهل هناك إمكانية معقولة لكي نتبين موضوعياً أن التذكر عموماً يخدع وغير ذلك.

هكذا نترك الآن إذن أيضاً جانباً إعادة بنائنا لتدشين الفلسفة انطلاقاً من ذلك الانتقال إلى الموقف النظري، رغم أنه من المهم جداً بالنسبة لطريقنا أن ننفذ إلى أعماق وحدة المهمة التي نشأت عن تدشين والتي تضطلع بها هيئة اجتماعية متفلسفة، وأن نحضر كل القوة للنفاذ، انطلاقاً من مشروع متميز يثبت الوحدة الغائية لتاريخ الفلسفة، إلى الفلسفة ذاتها، إلى منهجها الحقيقي وبدايتها النهائية. [397] يبدو ذلك على كل حال مفارِقاً (paradox)، لأن المرء ينعت في العادة الاعتبارات الغائية ـ التاريخية بأنها اعتبارات فلسفية ـ تاريخية، بحيث يمكن أن يظهر أننا ندور هنا في حلقة لأننا نريد أن نؤسس

الفلسفة اعتماداً على تسجيل ملاحظات فلسفية. إلا أن المفارقة لا تكمن إلا في المصطلحات. كما أنه من المشروع أن ننعت كل إنسان باعتباره يعيش في غايات ككائن غائي، فكذلك الأمر بالنسبة لهيئة اجتماعية بشرية من النوع الفلسفي: إلا أنه من مصلحة الفلسفة نفسها بالذات، كشرط لإمكانية قدومها أخيراً إلى «ذاتها»، إضاءة هذه «الغائية» الأخيرة بعناية.

< 2. الغائية الداخلية للفلسفة الجديدة >

أن نتفلسف لا يعني إذن أننا نعرف هل الفلسفة عموماً مشروع ممكن وبأي معنى فعليّ حق، كل الجهود من أجل بلوغ منهج تبقى من دون طائل، طالما لم تبلغ إمكانيةُ الفلسفة ذاتها، أو بعبارة أخرى التفلسفُ الممكن، البداهةَ المناسبة لها التي تحدد المنهج.

نفهم بعد هذه التأملات أن «الغائية» التي أظهرناها في الفلسفة الحديثة لا يمكن أن تصبح غائية < بالمعنى > الدقيق إلا إذا تدخلنا نحن أنفسنا بحريتنا في التاريخ الذي نشارك فيه < نحن > أنفسنا وجعلنا منها غائيةً حقة، أي حركةً تاريخية تكتمل فيها فعلياً فكرة غائية ممتدة في اشتراك بين الذوات. تلك الغائية الأولى لم تسجل سوى أن التجديد الديكارتي لفكرة الفلسفة، وبالنتيجة لمنهجها في تأسيس المعرفة على الذات انتقل إلى تفلسف اللاحقين الذين بقيت لديهم الفكرة نفسها رغم كل تحريفاتها الذاتية الغامضة(*). لكن ذلك لا يعني أن هذه المهمة الممتدة عبر الذاتية المشتركة الفلسفية قد تحققت في زمن ما (ولا يعني أيضاً إنها مهمة ممكنة وكيف هي)، وهل ستتحقق في النهاية من تلقاء ذاتها في نوع من التحقق الأعمى

(*) يشير هوسرل هنا إلى التحليلات التي قدمها في القسم الثاني من مؤلّف **الأزمة**.

للهدف كما يحدث في نمو العضويات ونضجها، وهل هي، بالمقارنة مع التفلسف التقليدي الساذج، موقف جديد ومهمة جديدة. [398]

وبالفعل، إن الفلسفة منذ ديكارت لا تقدم بتاتاً صورةَ غائيةٍ في طريق الاكتمال. كل محاولة لتبنّي فلسفة ما لا تفيد سوى في تكوين فلسفة جديدة لا في مواصلة الفلسفة القديمة بتحسينها وإتمامها. إن اكتمال الغائية لا يكون ممكناً في الحقيقة إلا بواسطة فعل حر خاص يتوجه بكيفية خاصة. إنه يتحدد في فهمه التاريخي كموقف حر فوق التقليد، فوق فكرة «الفلسفة» القائمة مسبقاً كتراث، وفي هذا الموقف لنقد بناء جديد تأتي فيه هذه الفكرة، الفكرة الديكارتية «إلى ذاتها». (ويكمن هنا بالطبع سؤال ارتدادي نقدي عن ما <يرمي إليه في الحقيقة معنى المنهج> الذي صاغه ديكارت من جديد).

لكن يظهر أن هناك إمكانيتين لبلوغ ذلك، فليس من الضروري أن نعود بكيفية تاريخية صريحة إلى ديكارت، لأننا، إذا جاز التعبير، نحمله في أنفسنا دون أن نعرف ذلك بالضرورة. وهكذا يتمثل الطريق الأول في أن نسائل بكيفية أدق فكرتَنا الذاتية الخاصة عن الفلسفة، المشروعَ الذي يوجه تفلسفنا، وأن نعمل على جعلها واضحة حالما نفطن إلى غموضها. لكن هذا يتضمن، مثل كل مشروع عملي حسب تحديدنا الموجز السابق، وضوحاً حول طريق التنفيذ، أي حول منطلق وبداية وسير المنهج الذي يحقق المشروع ببداهة. عندما أمارس التمعن الذاتي بهذه الكيفية باحثاً عن الوضوح بصدد ما أريده في الحقيقة بتفلسفي، ممارساً نقداً جذرياً على منهجي الواقعي لحد الآن، فإنني لا أقوم في الحقيقة إلا بما كان من الممكن ومن الضروري أن يقوم به ديكارت عند تدشينه، لكي يدرك المعنى الحقيقي «ذاته» لهذا التدشين، لكي يدرك منهجه في حقيقته (تلك الحقيقة العملية المسماة نظرية) ويجعله بالنتيجة يتحقق بكيفية حقة

كفلسفة. إنني أسير بهذه الكيفية دون أن أعود تاريخياً إلى ديكارت، ومع ذلك أنفذ إلى الأنا، وإلى مركز العمل الفلسفي الترنسندنتالي، وإلى أرضيته، وإلى ما يكسبه تيمائياً المنهج الموضَّح مع نفاذه إلى الأنا (لكن المطلوب، إذا فكرنا بكيفية أعمق، هو أكثر من ذلك: التمعن العقلي، وهذا لا يعني سوى جعل النهج الممكن عملياً بداهياً عن طريق توضيحه (تحقيقه «حدسياً» وتقريباً كما لو كنت أعمل [399] فعلياً) لا يكفي، البدء الحقيقي هو الفعل ذاته، إن الفعل ذاته هو فقط ما يؤكد بكيفية كاملة توفر الإمكانية في الواقع الفعلي. الاستحضار المسبق، الإيضاح الحدسي كتوضيح مسبق للكيفية التي يجب نهجها ليس أبداً وضوحاً كاملاً. بداهة التمعن المسبقة هي مقدمة ضرورية، لكنها مجرد مقدمة. البدء الحق هو إذن الفعل، العمل ذاته كبدء للفلسفة ذاتها يؤكد ذاته كبدء فعلي مثل كل تحقيق أصلي لهدف، مثل كل تصرف أصلي وذلك فقط بواسطة أصلية حضوره هنا هو ذاته، وأصلية الهدف ذاته والطريق، وأصلية استمرارية الأهداف الوسيطة، والوسائل ـ الأهداف ذاتها).

سيكون هذا إذن هو الطريق الأول اللاتاريخي إلى فلسفة تحقق المهمة الفلسفية بشكل كامل، ففيه يكون التاريخ فاعلاً، لكن مقنّعاً. لقد كان ذلك هو طريقي الخاص الأصلي الذي يبتدئ مباشرة بسبب ذلك في مؤلفي غير الكامل «الأفكار»[5] (دون أي سؤال ارتدادي

---

(5) انـظـر: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. [= *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*], First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, Husserliana; Bd. 3 (The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977), pp. 122 ff. (الناشر).

تاريخي) بتقديم «الإرجاع الفنومينولوجي» إلى الأنا كمنهج يوجد ببساطة في متناول كل منا كفلاسفة حديثين.

في هذا المؤلف(*) اخترت الطريق الأفضل والأكثر فائدة على الجملة فيما أعتقد، أي طريق الإظهار المنهجي للغائية الداخلية في التاريخ الحديث ـ وهو الطريق الذي يبتدئ بتأويل التاريخية الداخلية للفلسفة الجديدة، بالمعنى الأول الحرفي للغائية كتوارث للفكرة الديكارتية في العصر الحديث، علماً بأن التباسات وتحويلات كثيرة للقصد سرعان ما فرضت ذاتها من أول وهلة لدى ديكارت ذاته ثم بعد ذلك لدى أتباعه. كانت الحركات التي امتدت من ديكارت عبر لوك إلى لايبنتز وهيوم ثم من ديكارت عبر لايبنتز إلى فولف وكانط مهمة جداً بالنسبة للزمن اللاحق ولمشروعنا الخاص. لكن النظرة الإجمالية النقدية اكتفت بالتلميح إلى الطريق الفعلي ـ وكما أتوقع الصعب لأنه يتجنب كل الطرق التقليدية القديمة ـ أي إلى الطريق [400] الذي أشرنا إليه والذي يقوم على الموقف الاعتيادي فوق التقليد وعلى النقد البناء. الآن يجب أن يكون النقد أكثر عمقاً، فلا يجب أن يكتفي بتأكيد ما قيل سابقاً بكيفية عامة في بضع كلمات، بل يجب بفضله أن تصل الفلسفة ومنهجها، مُكنة بداهتها، إلى ذلك الوضوح الذي يحققها بكيفية محضة، أي إلى عطائها الذاتي (Selbstgegebenheit) الأصلي، إلى تحقيق فعلي لمهمة الفلسفة الحديثة، أي إلى تحويل الغائية غير الأصيلة إلى غائية أصيلة.

إن ما أُريدَ هنا وما كان ينبغي أن يراد لا يمكن أن تؤثر عليه بأدنى قدر الحجاجات الثرثارة الفارغة المتداولة ضد النزعة العقلانية والمنهجية والمنطقية. قد يكون ما يسمى روح العصر و <ما> يعبر

(*) يقصد مؤلف الأزمة.

عن ذاته في الكتابات اليومية المنتشرة قد أعرض عن فكرة الفلسفة كعلم شامل، وقد يكون كل نوع من النظرية المحضة تعرض للحط من شأنه. قد تكون الفلسفة أصبحت الآن عنواناً لرؤى للعالم لاعقلانية منغمسة في الصوفيات، ومع ذلك فإنه لا يمكن في الأخير التخلي تماماً عن العلم، سواء العلم الخاص أو الشامل، كما لا يمكن التخلي عن التقنية التي تقوم عليه ـ حتى وإن تم حصرهما في زاوية مهينة. إذا كان يجب على المرء أن يعترف له أخيراً بوظيفة ضرورية للبشرية يُعتقد أنه يتعين حصرها بشكل ما، فإن مشكل التأسيس الجذري للعلم يبقى دائماً مشكِلاً يجب بالضرورة أن يطرح، وبمجرد ما يطرح يظل مشكلاً خالداً ـ إلى أن يجد التوضيح والتحقيق الملائمين.

بعبارة أخرى: إن معالجةَ ديكارت للأنا والعصرَ الحديث الذي انطلق منه لا يكفيان، وهكذا فإن العلم ـ في أي مجال بشري كان ـ يبقى مجرد مهمة، بل مهمة لم يحققها العلم الناشئ بسبب غموضه وسوء فهمه لذاته. وعليه فإنه يجب علينا بالذات، نحن الذين تبنيناها، أن نحقق هذه المهمة، مهمة الحداثة الفلسفية. إننا لا نسمح بأن ينكَر علينا استعمال المصطلح المشروع القديم بسبب أن آخرين، نشأوا هم أنفسهم في هذه المهمة، قد تخلصوا من عناء تحقيقها بالتخلي عنها.

[401] كيف يمكن أن ينجز طريقي «التاريخي» ذلك، أي نوع من النقد يجعلنا أكثر أملاً غير النقد الذاتي المعتاد الذي يجب أن يمارسه على أي حال كل عالم في عمله، بل ويمارسه بالتأكيد؟ كل واحد يعرف التاريخ كثيراً أو قليلاً، وليس هنا أيضاً بالطبع نقص في الجدالات النقدية مع فلاسفة الماضي «العظام»، مع أولئك الذين حققوا في الجدية البالغة للمسؤولية الذاتية العلمية فكرتهم الفلسفية كنسق. لماذا

نتج عن ذلك فلسفات فقط لا الفلسفة؟ لماذا نتج عن ذلك فقط ما يسمى علوماً وضعية وتقنيات، مفيدة جداً ومع ذلك بعيدة عن الحقيقة المنشودة، بدل أن تقود إليها فعلياً ببداهة؟ ليس هناك إلا جواب واحد ممكن عن هذا السؤال: إن من يعيش في التراث ويستمد منه (مثلاً عن طريق الدراسة) مهمة ما ويرى رسالته في تنفيذها ويعيش متفلسفاً من أجل الفلسفة (انطلاقاً من التراث)، يتمعن بشكل مخالف لما هو مطلوب في حالنا. إنه لن يوضح إلا ما يملك، وما هو متيقن منه، وما هو مفصَح عنه على أي حال في الفلسفات المتعددة المعروفة لديه تاريخياً.

كان يجب أن يأتي فيلسوفٌ يدرك أن امتلاك المهمة الفلسفية عن طريق تبني التراث، من المدرسة أو من دراسة الكتب، لا يعني بَعدُ المعرفةَ البداهية بإمكانية المهمة، أو بعبارة أخرى، المنهجَ الذي لا يعطى إلا مع هذه المعرفة البداهية؛ فيلسوفٌ يدرك خلال ذلك أيضاً أن الفلسفة كمشروع شخصي تقوم على المسؤولية الشخصية، ولا يمكن أن تتحقق إلا بفضل فعل شخصي مسؤول؛ ثم مرة أخرى فيلسوفٌ يكون حافزه انطلاقاً من ذلك ليس فقط أن يحتل موقعاً نقدياً فوق التقاليد التاريخية (وأن يتخذ إزاءها في البداية موقف الإيبوخي)، بل أيضاً سابقاً مهمته الخاصة التي تقود حياته المهنية ـ لأنها تتضمن أيضاً حكماً مسبقاً قادماً من التراث يتعلق بمكنتها عليها، وربما بالمنهجية التي تمارس مسبقاً والتي تنحدر هي ذاتها من التراث.

إن الإيبوخي كموقف متحرر من الأحكام المسبقة ـ بمعنى تعطيل التراث الشامل وإيقاف استعمال صلاحيته كمقدمة ـ كان يجب إذن من جديد، وهذا جزء أساسي من المنهج الفلسفي، أن يواجه كل ما يعتبر لحد الآن منهجاً، وأن يتقدم عليه وبخاصة أيضاً على [402] المناهج النظرية ـ التقنية المفيدة جداً التي تنتمي للرياضيات وبقية

العلوم. ليس المهم إغناء أو تحسين هذه المناهج التي تفترض كلها مسبقاً كتقليد إمكانية «العلم»، صلاحيته ومشروعه، بل إنه بفضل الإيبوخي يبلغ الأنا المتفلسف إمكانية بداهة متحررة، شخصية بصدد الهدف والمنهج. إن إرادته تعطل التقليد، وبذلك تكون له إمكانية نقد وحسم جذري ومتحرر. إنه لا يستطيع الآن كما هو مألوف، أن يستحضر من جديد مهمة «الفلسفة» التي لها صلاحية مسبقة بالنسبة له، وأن يجعلها واضحة بكيفية ما وحسب، بل يجب أن يضع هذه المهمة ذاتها من حيث إمكانيتها موضع سؤال، وأن ينشئ منهج إيضاحها الكامل باحثاً عن العناصر الأساسية لإمكانيتها.

هكذا نفهم في قسم رئيسي أول الفرق بين النقد المتبادل والنقد الذاتي الساذجين للفلاسفة في الوحدة التاريخية للتقليد من جهة، والنقد الذي يمارس في الإيبوخي في منهج جذري وواع من جهة أخرى. لقد أصبح الآن الاعتقاد التلقائي الساذج بوجود المعنى الغائي للفلسفة كمعنى يوحدنا تلقائياً مع بعضنا ومع كل فلسفات الماضي أمراً مشكوكاً فيه، وبذلك بالذات فقد كل نقد جزئي ساذج لأفكار ونظريات هذه الفلسفات أرضيته وتم تعطيله. إن التيمة الأولية والخاصة الآن هي بلوغ بداهة بصدد المعنى الغائي للفلسفة (إيجاباً أو سلباً) الذي يفتقر بالمناسبة في كل التقليد إلى الوضوح الأصلي، وذلك ليس لأسباب عرضية، بل ضرورية. إن قصد الوضوح الجذري الكامل يقود إما إيجاباً إلى معرفة أن مشروع «الفلسفة» له معنى - إلى وجودها الحقيقي الخاص كمشروع، وبعبارة أخرى إلى البداهة الأصلية «لإمكانيتها»، أو، وهذا ما يجب أن يبقى مسبقاً مفتوحاً، إلى بداهة خُلف مثل هذا الهدف، إلى إدراك تناقض بداهي بين مكونات يُعتقد أنها تنتمي إليه، وذلك عندما يتم جعلها بداهية.

إن القصد الأولي والأساسي إذن هو نقد الغموض، لكن بتعبير

إيجابي نشدان الوضوح أو العطاء الذاتي لإمكانية «الفلسفة» ذاتها كهدف. يقود النقد هنا فورا إلى مكونات تقليدية مترسبة، إلى ما [403] سميناه تَقْنَنَة نظرية، وبارتباط مع ذلك إلى تحويرات في المعنى تمنح للبداهة، عند الاستعمال السليم للمنهج التقني، مظهر البداهة الفلسفية، العلمية الحقة. في المقطع السابق (كافتتاح) أعطينا من هذه الزاوية خاصة في الفقرة التي خصصناها لغاليليه[6] أمثلة مهمة، وعلاوة على ذلك أظهرنا، في تحليلاتنا لديكارت وتأسيسه للعصر الحديث، مظاهر الغموض التي كانت تكمن في منهج الرجوع إلى الأرضية الأصلية للأنا (Ego) في هذا المنهج فعلياً وما أدت إليه. بعد ذلك تابعنا بكيفية إجمالية حقبة من مصير الفلسفة اللاحقة التي انتشر فيها المنهج الديكارتي في تحولاته. لكن ذلك كان مجرد وسيلة للتلميح لكي نصل انطلاقاً من ذلك بفضل التعمق النقدي في هذه التاريخية إلى الطريق نحو تاريخية ترنسندنتالية ذاتية بصفتها التاريخية الوحيدة الأصلية بحق.

< III. الفكرة الغائية للفلسفة وتبريرها >

< 1. الغاية (Telos) الخفية للفلسفة: «العلم بكلية الكائن» في مقابل هدف فلسفة الفلاسفة كأفراد >

نريد الآن أن نبين بأن التاريخ بهذا المعنى الأول، في الواقع المعنى الأول بالضرورة بالنسبة لنا < أي تاريخ الوقائع > يمكن أن

---

(6) انظر: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [= *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*], Husserliana; Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel (The Hague; Netherlands: Martinus; Nijhoff, [1954]), pp. 20 - 60. (الناشر).

يحمل في ذاته تاريخاً آخر أعمق وأكثر دلالة، هو في الحقيقة التاريخ الوحيد الذي يتوفر فعلياً على دلالة، يتعلق الأمر بهذا التاريخ دائماً على كل حال عندما يحاول المرء أن يتكلم بمعنى خاص عن «الأفكار» في التاريخ، وبالضبط كقوى تاريخية. إن ما نعنيه لا يتعلق إلا بتاريخ الفلسفة. لكن ربما يتخذ الإظهار الذي ننجزه بصدده، والذي يبدو أنه خاص تماماً (لأن المرء معتاد جداً على النظر إلى الفلسفة كثقافة خاصة بجانب أشكال ثقافية أخرى) في الوقت نفسه [404] دلالة شمولية تتجاوزه، وذلك بالنسبة لمعرفة الإمكانية والوجود الفعلي لغائية تحكم «داخلياً» تاريخ الوقائع (ننطق الكلمة الآن وبكيفية متمرنة). يجب أن تكون هناك في مقابل سببية الحوافز التي أشرنا إليها أعلاه في تيمة المؤرخ سببية أخرى مختفية في الأفكار والحوافز الشخصية التي تأتي بالفعل إلى النور، وسببية «للأفكار» التي يمكن الشعور بها، وتخمينها ورؤيتها مسبقاً في الحياة البشرية (كما تجري بكيفية طبيعية ساذجة). لكن هنا يتعلق الأمر بكيفية خاصة في حياة الجماعة الفلسفية بفكرة «الفلسفة» كغاية مشتركة للحياة تستحوذ على كل اهتمامها. يجب هنا أن نميز بين شيئين: من جهة الفكرة الغائية التي توجه بكيفية واعية فيلسوفاً ما، كما يوضحها تحليلياً في تعريفه للفلسفة، ومن جهة ثانية فكرة خفية قائمة خلف الأولى تتحرك في هذا الفيلسوف وكل فيلسوف وهي مختفية، إنها الفكرة غير المصوغة «للفلسفة» التي تتحرك عبر المسلسل التاريخي، عبر الأزمنة وفلاسفة فلسفاتها المتعددة، التاريخ كله.

كل فيلسوف «يعني(*)» هذه الفكرة بكيفيته الخاصة، إن ما

(*) يعني (im Sinn haben): أي كل فيلسوف يقصد هذه الفكرة، إنها تشكل ما يقصده، وإنها معنى عمله.

يرمي إليه كل فيلسوف صراحة كفلسفة من حيث هو هدف «الفلسفة» الذي يعرِّفه بكيفية ما، وما يبسطه بعد ذلك كنسق في المنهج الملائم لها، مختلف جداً في مجرى الأزمان ولدى فلاسفتها. إنه في تحول مستمر عبر التاريخ، ولو أن مجموعات من الفلسفات تعرف قرابة نمطية وترابطاً تاريخياً عندما ننظر إليها من الخارج. لكن خلف ما تتم رؤيته من الخارج يختفي قصد متجه نحو هدف متطابق، نحو منهج متطابق، نحو شكل للمنتوج متطابق يريد أن يأتي في هذا الشكل إلى النور، إلا أنه لا ينبثق.

لكننا نكون هنا أمام عرضية صعبة لا يمكن تجنبها عندما نتحدث عن ما يتجلى في كل شكل، كما هو معرَّف مثلاً لدى كل فيلسوف، كفكرة غائية للفلسفة، فهذا هو هدفه الإرادي الخاص الذي يؤثر فيه - في اجتماعه الفلسفي مع زملائه - بكيفية محضة، ويمنحه كما يمنح الجميع في نقد متبادل وقبول مؤيِّد رضاً تاماً. إنه ينظر إلى هدفه كما لو كان الهدف العام للفلاسفة الذين ليسوا فقط بجانب بعضهم، كما ينظر إلى طريقه، وإلى منهجه كما لو كان [405] يخترق **مثالياً** الجهود المنهجية للجميع وكما لو كان هو ما يتعين بلوغه في التصحيح والتكامل المتبادل بكيفية متطابقة بصفته الفلسفة. هذه الحركة تسير **مثالياً** نحو نتيجة عامة في بداهة مكتملة، يمكن **مثالياً** أن يبلغها الجميع. ومع ذلك فهذه الفكرة لمنهج مرضٍ للجميع يقود الجميع عقلياً إلى فلسفة حقيقية، هذه الفكرة يحددها الفيلسوف المعني، أي يوجهها تصورُه لها. هكذا يفهم ويحدد لنفسه مهمة هذه الفكرة، وهكذا يصوغها في مشروع نسقه بصفتها فكرته ويعتقد بأنها فكرة الجميع.

ومع ذلك يتبين في التاريخ الواقعي أن فلاسفة آخرين لهم تصور آخر عن الـ «فلسفة»، وفي أحسن الأحوال تتبعه حلقة من التلاميذ توسع نسقياً فكرة المدرسة الفلسفية. إن البداهة، أو الوعي

ببلوغ الهدف ذاته، بتحقيقه بصفته هو ذاته، يكون حياً من مدرسة إلى مدرسة، لكن النتائج تختلف باختلاف تصورات الغاية.

إننا نأخذ دوماً بعين الاعتبار أن الفلسفة مهمة، منتوج مستهدف يجب أن يتحقق في منتوج موفق. قلنا إن المهمة تتوفر مسبقاً انطلاقاً من الفيلسوف على صياغة، على شكل هدف حاضر، لكن يجب أن نضيف هنا بأنها تتوفر انطلاقاً من التدشين التاريخي للفلسفة على صورة عامة يمكننا، إذا شرحناها، أن نعبر عنها كما يلي: «علم بكلية الكائن كعلم بالنسبة لكل «عاقل»، ولكل من يفكر في إطار الإبستمي المحض يقود إلى تشكيلات نهائية تقدم معرفة بالعالم».

هذه الصياغة لا تقدم إطلاقاً تحديداً كاملاً. والمعنى الذي يضعه فيلسوف ما في هذه الكلمات الرئيسية (ومهما كانت الكلمات الخاصة التي يمكن أن يختارها للتعبير عن المعنى نفسه)، والذي يتخذ بعد ذلك في الفلسفة النسقية شكلاً مسكوكاً لتحقيق المنتوج ليس أبداً شيئاً محدداً فعلاً. بل إن ذلك يصح، إذا نظرنا للأمر بدقة، أيضاً بالنسبة لمفاهيم المنتوج، وبالنتيجة بالنسبة لهذا الأخير ذاته الذي هو منتوج مفهومي. إن الفلسفة الواقعية كانت في كل الأزمنة مبهمة، وهذا ليس قدَراً مفروضاً عليها بسبب الضعف العرضي للمعرفة البشرية، بل هو لأسباب ماهوية قدَر كل تشكيلة مفهومية، وبكيفية شاملة كل تشكيلة فلسفية. من الصعب فهم هذا الإبهام الموجود في كل ما يحيط به، لكن الذي لا يتم الإمساك به والذي يمثل عمقاً [406] ليس له شكل. لن نكون ساذجين فنطلب العون من التعريفات المدرسية، من فنون المنطق واللوجستيقا، لأن هذه المواد تنتمي هي ذاتها، بصفتها غاية للعلم الشامل، إلى المشكل، ولها هي ذاتها نصيبها في قَدَر هذا الإبهام. ومع ذلك فقد أمسكنا هنا بشيء منه. الفلسفة في الأشكال المبهمة المختلفة هي الفلسفة كواقعة للثقافة

العامة، وبصفتها كذلك فهي قابلة عموماً للفهم بكيفية ما، حاضرة موضوعياً. لكن مهما كانت مفهومة بشكل جيد في واقعيتها هذه، فإن «غايتها (Telos) الخفية» تبقى، كما أشرنا إلى ذلك، غير مفهومة. كيف ينبغي الآن أن نظهر بكيفية ملموسة ماذا تعني هذه الكلمة؟ يقول لايبنتز عن ديكارت إنه بقي في عتبة الحقيقة. لكن أليس من الممكن أن يقول كانط عن لايبنتز أيضاً، وأن يقول كل فيلسوف عن كل فيلسوف آخر الشيء نفسه؟ يمكن أن يعتقد الفيلسوف الفرد في نشوة بأنه قد حول مشروع «الفلسفة» إلى الفعل، أي أنه حقق في نسقه «ال ـ » فلسفة.

< 2. وحدة الفلسفة كغاية تنطلق من تدشينها بالمقارنة مع الفلسفات بالجمع >

لكن الأنساق تتلاحق. الفلسفات بالجمع ليست منتجات تنتمي لصنف، فالفلسفة كغاية لا تحتمل الجمع. كل الفلاسفة ينشدون الفلسفة التي هي، حسب فهمهم، واحدة. إن اعتبار الفلسفة بمعنى ما كنوع جديد مدهش من الفن، «كاختلاق للمفاهيم» يشبع كل مرة «حاجة ميتافزيقية» للإنسان (مثل الحاجة إلى الحلم بعالم أجمل) ولا يمكن أن يكون أو ينشد غير ذلك، يعني أن ننسب للإنسانية أنها تريد أن تقنع بخيال، بوهم «فلسفة كما لو»(*) وأنها تستطيع يوماً

(*) يلمح هوسرل بهذا التعبير إلى موقف فلسفي كان جد معروف في عصره تحت اسم «فلسفة كما لو (Philosophie des als - ob)» بلوره هانس فايهنجر (Hans Vaihinger) (1852 ـ 1933) الذي كان مشهوراً كباحث حول كانط. هذا الموقف يطور فكرة كانط القائلة بأن العالم «ظاهرة» وليس «شيئاً في ذاته» في اتجاه متطرف. تعبر عن هذا الموقف قولة فايهنجر «إن العالم كتشكيلة للتمثل البشري هو نسيج هائل من الأوهام والتناقضات المنطقية، أي من الاختلاقات العلمية لأغراض عملية، أو من كيفيات التمثل الذاتية غير المتطابقة المجازية التي يستحيل مقدماً أن تتطابق مع الواقع».

ذلك. إن وهم منظر (يضع أمام أعيننا كشيء جميل واقعاً أجمل ممكناً) هو بالذات منظر ممكن، ووهم فلسفة تلائم حاجياتنا ورغباتنا سيضع أمام أعيننا فلسفة ممكنة. لكن إمكانية فلسفة ما تتضمن كيقين من هذه الإمكانية اليقين من أنه يمكن أن نأخذها كفلسفة مأخذ [407] الجد، أن نفكرها إلى النهاية، أن نؤكدها أو نفندها نقدياً. وينتمي لذلك أيضاً إمكانية أن نأخذ بجد اليقين من إبهامها، من غموضها في المفاهيم والتعليلات، بل في وضع مهمتها بأكمله، وأن نتبين بعد ذلك أن الصورة المعرفية المفترضة لعالم أجمل، وعلى أي حال للعالم الواقعي لكن بعد تعديله في الخيال، ليست أبداً مسبقاً وهماً حقيقياً مثل وهم منظر، أن إمكانية هذه الصورة، إذا كان يجب أن تكون صورة حقة، ينبغي أولاً تفكيرها بتمعن، وربما قد يسفر ذلك عن أن كل فكرة الفلسفة، حتى تلك التي تُفترض ممكنة في كيفية «كما ـ لو» يجب أن تخضع أولاً لنقد يبين احتواءها لمعنى أو خُلفها وأن تُغيَّر عند الاقتضاء جذرياً.

كل الفلاسفة يريدون على كل حال بلوغ الفلسفة. لكن إذا نظرنا إجمالاً إلى تاريخ الفلسفة، فماذا يعني التطور هنا وفي هذه الوضعية؟ هل يبقى الإبهام دائماً الإبهام نفسه، أم هل تتخذ الفلسفة مجرد نمط ثقافي أشكالاً تتجدد دائماً، وتغتني دائماً؟ ألا تشبه الجماعة الكلية للفلاسفة وأجيال الفلاسفة إنساناً يعي في «نزوعه الغامض» ـ عبر عديد من الأخطاء والضلالات ـ الطريق «الصحيح». إن الفلسفة تظهر في العالم البشري، مهما كانت حوافزها التاريخية، كمشروع جديد، وكفكرة لمنتوج جديد، وليس كنمط تقليدي من المشاريع تم مسبقاً تحقيقها في منتجات يعود «تدشينها» إلى شخصيات حاولت «في نزوع غامض» تحقيقها في منتجات. في الإبهام يكمن مع ذلك نوع من البداهة، بداهة إمكانية بلوغ المنتوج الموفق. إذا لم يكن الفلاسفة

يأخذون عن بعضهم المشاريع والمناهج والفلسفات الواقعية وينشدون في طموحهم الفلسفي مع بعضهم وتأثرهم ببعضهم «ال ـ » فلسفة، فما الذي يمنح الفلسفة الوحدة الداخلية غير «تخمينات» الأمر الواحد ذاته، الفلسفة، تلك التخمينات المتبناة ضمنياً بكيفية حية في كل ذلك من خلال كل الفلسفات التي لم يتم تبنيها؟ كل فيلسوف يعيش بداهة استباقها في كل المشاريع والفلسفات المتزامنة، حتى وإن لم يقل أي كلمة عن ذلك.

لكن إذا كان المشروع والمنتوج يتخذان في مجرى التاريخ دائماً أشكالاً جديدة، بينما تكمن في كل التحول بداهة تخمين الهدف ذاته [408] الذي يتم فقط تصوره بكيفيات مختلفة ويطوف بالأذهان في إبهامات مختلفة، فكيف يمكن تبين إمكانية هذا المشروع واحتوائه على معنى؟ هل فقط إذا وصل في الأخير إلى نجاحه النهائي؟ إلى ما يجب أن يعترف به كل فيلسوف في بداهة قطعية بصفته «ال ـ » فلسفة، الفلسفة الموجودة أخيراً. ربما ينتمي لذلك، ومسبقاً في التكوين المتباين للمشروع عبر التاريخ، بداهة أن المنتوج ذاته ليس ممكناً إلا كسلسلة وتأليف لامتناهيين لمنتجات متناهية يتعين تحقيقهما تدريجياً. في هذه الحال، ستكون إذن نهاية التطور هي بالأحرى بدايته ـ بداية يتم فيها تجاوز إبهام الفكرة والمنهج ويتم فيها بالفعل وضع المنتوج اللامتناهي على طريق الابتداء ومواصلة البناء؛ في مواصلة البناء تبقى المهمة دائماً لامتناهية ومطروحة على عاتق لانهائيةٍ مفتوحة من الأجيال القادمة من الباحثين. هكذا تتحول الآن بداهة التخمين المسبق إلى بداهة العطاء الذاتي لما يُقصد، أي إلى البداهة الأصلية للتجربة.

إن المعنى الغائي الذي يمنح كوحدة للتخمين وحدةً داخلية للتطور يقتضي أن يشير إلى نهاية، أن يتجه نحو نهاية، أن يشير

مسبقاً إلى نهاية تعطي مشروعية للبداهات المبهمة بفضل رؤية مسبقة بداهية لتحقيق قطعي ممكن، لقطعية التحقيق، يقتضي إذن، إذا كان يجب أن تصبح الغائية كتقليد غائية فعلية، ما هو أكثر(*). إن الغاية المتوارثة، المخمنة والمستبَقة، التي ينشدها الجميع في النهاية، المهمة الحقيقية التي تجذب انطلاقاً من تدشينها كل الفلاسفة إلى نفوذها، وتجعل في هذه البداهة المتميزة للتخمين، في قطعية متميزة لأمر لامشروط، من الشخصيات المتفلسفة بشراً جديدين يكرسون حياتهم كلها لتحقيق هذه المهمة المخمَّنة، تتطلب، تبعاً لمعناها، منهجاً فعلياً للتحقيق. إنهم جميعاً يتجهون نحو التحقيق الفعلي. لكن كيف يكون ذلك ممكناً، وهل هو أصلاً ممكن، إذا كان يجب الاكتفاء في الحياة المتفلسفة بقطعية الأمر بالتفلسف الذي لا يمكن أن يتحقق ـ لكن تحققاً ظاهرياً فقط ـ إلا في الصورة الطبيعية للأنساق بالجمع؟ هل يمكن أن يصمد الاعتقاد الشخصي للفيلسوف أمام ذلك؟

إن تدشين المهمة الفلسفية هو تخمين أول، «حدس»(**) يدركها في كيفية أولى للغموض المبهم، للاتحديد الملتبس. إن الحد (péras) يتصاعد خلال التطور ولا يتخطى أيضاً في ذاته اللامحدد [409] (apeiron) بعدُ، إنه هو ذاته ليس سوى كيفية عليا للامحدد، وبالشكل نفسه تظهر المنتجات التي يُعتقد أنها موفقة، الأنساق: من فيلسوف إلى فيلسوف، ومن نسق إلى نسق، تأتي أشكال متباينة من حيث الشكل والمنهج والمنتوج. لكن لا يتم ذلك،

(*) فائض، ما هو أكثر (ein Mehr).

(**) حدس (Intuition): يضع هوسرل هذه الكلمة بين مزدوجتين لأنه لا يستعملها في هذا السياق بالمعنى الذي يستعملها به عادة، بل بمعنى الفكرة المستبِقة التي تطوف بالذهن دون أن تتوفر على تحديدات واضحة ودقيقة.

بحيث يدوم بناء واحد أو منتوج، ويصبح أكثر كمالاً وينمو، لأن كل نسق يطالب بحقه كنسق جديد وينفي الأنساق السابقة. في تغير الأشكال يتم دائماً نشدان الفلسفة الواحدة النهائية، لكن هذه الأشكال ليست بمثابة منظورات تتكامل فيما بينها بكيفية متبادلة وتتجلى فيها الفلسفة بحيث يجدها المرء فعلياً بكيفية بداهية عند تأليف هذه المنظورات.

تاريخياً أدى تعدد الأنساق في مقابل الاقتناع الموحد بإمكانية بلوغ فلسفة واحدة، أي «ال ـ » فلسفة، منذ وقت مبكر إلى **النزعة الريبية**. لكن هذه لم توقف التطور، بل إنها كانت بمثابة المقاومة الاحتكاكية الضرورية لدفعه إلى الأمام. اتخذ النقد المضاد هذه الصورة المقنعة: إن النزعة الريبية ذاتها تضع بالنسبة لنظريتها نفس الافتراضات التي تنكرها في دعواها، افتراض حقيقة موضوعية تقنع كل إنسان عاقل. لكن من جهة أخرى لم يتم بذلك إثبات أن إمكانية الفلسفة لها معنى، فكان على الفلسفة إما أن تبدأ في القيام بإنجاز عملي أو أن يبقى الريب في إمكانية الفلسفة قائماً. ألا يمكن أن نستخلص من تاريخ الفلسفة أنها مشروع ميؤوس منه؟ ألم تتخذ هذه الفكرة في وقتنا مدى أعمق بحيث أصبحت اقتناعاً عاماً؟ (وليس فقط بالنسبة لفلسفة مستقلة عن العلوم، بل < أيضاً > بالنسبة لهذه العلوم ذاتها. إذ ماذا تعني عدم إمكانية التطاول عليها رغم عجزها عن إرشاد الإنسان إلى إمكانية لوجود يرضيه يمكن أن يتخذه قطعياً كهدف يعيش من أجله غير فشل العلوم؟ سوف نرى فيما بعد أن هذا الاعتراض لا يمس سيكولوجيا أو أنثروبولوجيا خاصة فقط، بل < أيضاً > كلية العلوم عموماً ما دامت تريد فعلاً أن تقدم معرفة بالعالم.)

يمكن أن يحفز التاريخ بأشكال مختلفة. في مقابل الحافز الريبي

الذي عرفناه هناك أيضاً إمكانية لحافز إيجابي، لحافز يريد هو أيضاً
[410] أن يأخذ بعين الاعتبار ما أظهره مضمون الحجج الريبية وما لم تفنده
تلك الحجج الريبية الصورية لأنها لم تلمسه. قد تكون، باعتبارها
حججاً سلبية على الاستحالة المبدئية، وليس فقط على اليأس العملي
من الفلسفة، مجرد سذاجات. لكن ألا تحفز، بجانب الاعتبار
التاريخي العام لمسار التطور الطبيعي الذي تتخذ فيه دائماً الفلسفة
فقط شكل فلسفات غير متوافقة، على أمر جديد؟ في البداية على
تمعن للفيلسوف يتعلق بمعرفة كيف هو، الفيلسوف، وكيف يجب أن
يكون بناءً على قدَره، أو بتعبير أفضل على أساس نداء داخلي
قطعي، كيف ينبغي أن يصير أخيراً وفعلياً فيلسوفاً، أن يصل أخيراً
وفعلياً إلى تحقيق مهمته. إنه ليس فيلسوفاً لأنه جميل أن يكون المرء
أستاذاً للفلسفة أو أن يتمكن من أن يصبح مشهوراً؛ لأنه إذا كان هذا
هو هدفه، فإن هدفه ليس هو الفلسفة. إنها لا يمكن أن تكون مبدئياً
هدفاً إلا في نداء، انطلاقاً من أمر مطلق، نداء لا يمكنه هو، ولا أيا
كان، أن يفرضه عليه من الخارج، إن «واجبه» القطعي يكون غايته
الأخص، هدف حياته الأخص قبل أن يتمكن من صياغته كهدف
للحياة، إذا ما تمكن من ذلك أصلاً.

إنه استمد هذه الغاية في البداية من إرث تاريخي، من تفهمه
لفلسفة ما موروثة تاريخياً، وتبعاً لما قلناه، كإرث لتخمين يسري فيها
تبناه بكيفية خفية ويمسك به قطعياً. هذا التخمين يكشف له مجموع
تاريخ الفلسفة إلى حدوده هو ذاته، يكشف له تطورها، تطور كل
الفلاسفة الذين يكرسون حياتهم، ويجب أن يكرسوها، بكيفية قطعية
لمشروع تم تخمينه ولم يتم أبداً تحقيقه في منتوج: فكل واحد يكون
منغمساً في نسقه ويبلغ اقتناعاً شخصياً ـ فردياً مع الأسف ـ بأنه قد
وضع الفلسفة على طريق التحقيق النهائي. ربما يكون فيلسوفنا الذي

أخذناه مثالاً قد اكتمل هو أيضاً شخصياً في هذه الكيفية، وأن يكون قد وضع نسقاً وأنجزه سلفاً عندما أراد أن يستولي عليه ذلك الريب بفعل نظرته الإجمالية للتاريخ ويقينه الاستقرائي من ذلك المصير العام للفلسفات. إن كونه فيلسوفاً يعني أنه يجب قطعياً أن يريد الفلسفة، وأنه في الحال المعاكسة لا يمكن أن يستمر بكيفية معقولة في [411] التمسك بها مع وجود سبب مشروع لهذا الريب، إذا كان هذا السبب المشروع نهائياً بالفعل.

إن الواجب الذي يلزمه بأن يعيش على أساس مسؤولية ذاتية قطعية، مطلقة، أخيرة (وهذه كلمات تعني الشيء نفسه) يحفزه من أجل هذه المسؤولية بالذات إلى تمعن: ما أمر هذا السبب المشروع وماذا يتضمن، هل يجب أن يبقى الأمر نهائياً عند هذه الكيفية الكلية الطبيعية للتفلسف التي لا يمكن تجنبها في البداية وعند إرادة اكتمالها في صورة نسقه. ربما لا يجب ذلك إذا غيرت أنا نفسي، الفيلسوفُ، بحريتي، داخلياً وانطلاقاً من دروس التاريخ، «المنهجَ» الذي انتقته، إن جاز التعبير، غاية (Telos) «الفلسفة» كفكرة موجهة لتاريخ الفلسفة لكي تتحقق فيه، أي إذا حددت من جديد مساره انطلاقاً مني ـ أنا الذي تجد فيَّ هذه الغاية (Telos) موضعاً للوجود الفعلي، أي للقوة الموجهة العملية القطعية. إن الغاية (Telos) حاضرة انطلاقاً من الفيلسوف المدشِّن ـ إنها هنا بصفتها قد تم تفهمها، تبنيها قطعياً من آخرين ثم آخرين، إنها توفر الوحدة الخاصة الأعمق للجماعة الكلية لمجموع الفلاسفة في وحدة التاريخ. إنها الغاية المتطابقة نفسها، وفكرة المهمة نفسها فيهم جميعاً، والقطب المثالي المتطابق الذي يتجهون نحوه ويتوحدون حوله في تراتب (diathésis) مطلق. إن الأمر الأول بالطبع، وهو أن ينشدوا جميعاً الهدف بكيفية مباشرة، وربما في محاولات للاتفاق عن طريق النقد المتبادل، وهم ينشئون

فلسفاتهم، يتبين كأمر ميؤوس منه. يجب أن أعترف بذلك.

لكن ألا يمكن، بدون أن أتوقف عن أن أكون من أريد ـ علماً بأنني أريد أن أكون من يجب أن أكون ـ أي من دون التخلي عن الهدف، أن أتمعن حول إمكانية وجود هدف جديد هنا؟ أن أتمعن! إن هذا ذاته بدء جديد، إن التمعن داخل هذه الوضعية هو «الإمكانية» المبدئية لوضع الفلسفة موضع سؤال وللتساؤل عن شروطها. الفلسفة مشروع لمنتوج، كل مشروع هو مشروع لشخص (أو لجماعة مترابطة بكيفية شخصية) يرسم هذا الطريق الممكن للتنفيذ. إن صلاحية هذا المشروع بما هو كذلك تتضمن صلاحية طرق تحقيقه، وبالنتيجة إمكانية تحقيقه. بدل أن أنتقل «دون روية»، كما يحدث غالباً، إلى العمل المنفذ متعرضاً لخطر الفشل، لأن الطرق المفترضة ليست بالذات طرقاً حقيقية، يمكنني قبل ذلك أن أتمعن، أي أن أوضح معنى هذا المشروع، قابليته للتنفيذ، وبالنتيجة المشروعَ ذاته. إنني [412] أعطل إذن اليقين المسبق الساذج بالمشروع وطرق تحقيقه. إنني أوقف صلاحيته (دون أن أتخلى بذلك عنه) وأتدبر في هذا الموقف هل يمكن تحقيقه، كيف يجب أن يكون ذلك بدءاً مما هو معطى لي إلى بلوغ الهدف.

ألا يمكن أن أنهج بالكيفية نفسها بصدد مشروع «الفلسفة"؟ لدينا هنا على أي حال أمر غريب هو اليقين المسبق الذي لا ينكسر، رغم أنه لا يتوفر إلا على بداهة ظاهرية، من طرق التنفيذ التي ترتسم بصفتها ممكنة عندما يسير كل فيلسوف، كمشارك في حمل هذا المشروع القطعي المتطابق في اشتراك بين الذوات، طرقَه ويبلغ فلسفته التي لا يمكن أن يعترف بها الآخرون بصفتها «ال ـ » فلسفة، لكن هذا بالذات يتطلب تمعناً آخر.

إن مشروع أي شخص هو مشروع قائم في وضعية، كل سؤال

له أرضيته، كل مهمة لها أرضيتها. إن سؤالاً، أو مشروعاً أو مهمة، متطابقاً في اشتراك بين الذوات يفترض أرضية للسؤال متطابقة في اشتراك بين الذوات بصفتها الاعتقاد التلقائي المؤسِّس الذي يتجذر فيه معنى المشروع.

هنا بالذات نصادف التأثير الإيجابي المشار إليه مسبقاً للريب السفسطائي وكل ريب لاحق. في مضمون حجج هذا الريب تكمن إشارات إلى اعتقادات تلقائية عامة تفترضها كل فلسفة دون أن تجعلها تيمة. إن الفيلسوف لا يريد أن يعطي للعالم اليومي للحياة، العالم الذي تجري فيه كل ممارسة حياتية طبيعية والذي يكون موجوداً أمام عينيه في وضعيات معينة كيقين داخلي لا يسأل عنه، صلاحيةً بصفته العالم الحقيقي؛ لكن أسئلة الحقيقة التي يطرحها، النظريات والأنساق التي يضعها، تفترضه موجوداً وتفترض البشر المتفلسفين بصفتهم منتمين له. إن كون كل شيء فيه وكون هذا العالم المفترض لا يعطى إلا في تأثيرات حسية ذاتية تختلف من شخص لآخر: هذه حقيقة تسبق كل النظريات، وإذ نظرنا بدقة، تُفترض في هذه النظريات هي ذاتها، رغم أنها ليست حقيقة «فلسفية» حسب هذه النظريات. إن الريبيين محقون في اعتقادهم بأن كل كائن له طابع ذاتي ـ نسبي، وكذلك في كل النسبيات الخاصة التي أظهروها، وإن كان استخلاص حجج سلبية من ذلك أمراً مغلوطاً.

< 3. الإيبوخي الشامل إزاء كل الفلسفة التقليدية كنقد لافتراضاتها > [413]

ألم يكن من الممكن أن نبلغ بذلك بداية ـ أي بداية في الإيبوخي الشامل إزاء كل الفلسفة التقليدية وربما إزاء فلسفتنا الخاصة التي وضعناها مسبقاً ـ ومنطلقاً للسؤال المبدئي عن إمكانية الفلسفة

كمشروع ـ < يستهدف > انطلاقاً من العالم الحسي ـ النسبي، لكن فيما وراءه، حقيقة عقلية نظرية خاصة تنتمي «للفلسفة» ـ وأن نبلغ من هنا التمعن حول الافتراضات التلقائية لهذا المشروع؟

إذا كان التفلسف يهدف عند تدشينه كما في الأزمنة اللاحقة إلى إنجاز منتوج، فما هي «المادة الأولية» التي يبدع انطلاقاً منها تشكيلاته، وإذا كان إنجاز هذا المنتوج حقيقة نظرية ما، وبالضبط حقيقة شاملة للعالم، وكان العالم يعتبر مسبقاً موجوداً ومتضمِّناً للمتفلسفين، وإذا كان يجب أن يكون هذا العالم هو أرضية العمل وأن يتضمن في شموليته المادة الأولية، وبالنسبة للأعمال الخاصة كل المواد الأولية الخاصة ـ فماذا عن معرفة هذه المادة الأولية، هذه المادة المعطاة مسبقاً والمستعملة تلقائياً؟

ألا تتمثل الخصوصية المليئة بالمفارقة لفلسفة ـ تطرح «إمكانيتها» لهذا السبب بالذات صعوبات ـ في أنها كمعرفة شاملة بالوجود قائمة على المسؤولية الشخصية، لا يمكن أن تسمح باعتقادات تلقائية تسبقها، فهي بأي مجالات للوجود لم تتم مساءلتها صراحة عن حقيقة وجودها، ولم يتم تبريرها وتأسيسها صراحة، أي لم تصبح حقائق نظرية؟ ألا ينتمي لمعنى الفلسفة تحررها من الأحكام المسبقة، بمعنى أنه لا يحق للفيلسوف، للذاتية التي تقوم بممارسة نظرية، أن يستعمل إطلاقاً أي إثبات للوجود لم يتم تدبره صراحة وتأسيسه في حقيقته؟ هل يمكن للفلسفة عموماً، إذا كان يجب أن تحقق معناها الخاص المفارِق، أن تبتدئ بشيء آخر غير التمعن فيما إذا كان مشروعها ممكناً وإلى أي حد، وما هو المنهج الذي يرسمه مسبقاً معناها الأخص؟

بعد تكسير سذاجة التفلسف المباشر هنا بواسطة الريب، وهو

ريب مبرر في نهاية الأمر، يصبح الأمر الضروري هو إنجاز تمعنات من النوع الذي ألمحنا إليه الآن. وألا ينتمي إليها أيضاً التمعن الآتي [414] الذي يصوغ في الوقت نفسه بكيفية أدق بعض ما تمت الإشارة إليه؟

يمكن أن نقول مسبقاً: كل منتوج جديد تماماً في حياة البشرية هو في قصده تحويل لمنتوجات معطاة مسبقاً. لا شك مثلاً في أن المنتوجات الفنية حسب فهمنا منتوجات انطلاقاً من قصد استتيقي محض وواع لا يختلط مع قصود أخرى، أي متميز في عالم اهتمامات الحياة العملية، إنه اهتمام ينشأ لدى البشرية كقصد جديد.

لكن السبق يكون للممارسة التي تكون فيها الصورة الأنيقة والجميلة مجرد لحظة تخدم المشاريع العملية. لكن عندما يكون هناك فن استتيقي يمكن للتشكيلة الاستتيقية كتشكيلة قائمة في عالم الفن المحض أن تستعمل بدورها اهتماماً عملياً، مثلاً أن تكون صورة جميلة استتيقياً لبناية تتمثل غايتها العملية في كونها مقراً للبرلمان. لكن حتى عندما يندمج المعنى العملي في الفكرة الاستتيقية، فإن هذه تشكل مع ذلك بالنسبة للفنان في موقفه الاستتيقي القصد المحض الذي يضع المنتوج بالذات في العالم المثالي المحض للفن. لكن الإنسان العملي لا يتوفر على هذا العالم بفضل نشأة فن ما، إن صياغته الجمالية للغاية العملية ليست غاية قائمة بذاتها؛ إنه لا يتوفر بعدُ على عالم من المنتجات المثالية.

هذه أمثلة على الارتباط الارتدادي لغايات جديدة تقوم بتحويل غايات موروثة قديماً، وذلك في المجال الثقافي الذي تنتمي له أيضاً العلوم والفلسفة. إن هذه تحيل إذن ارتدادياً من دون شك هي أيضاً، كتشكيلة للعمل والإنتاج، إلى أصلها في منتوجات وقصود للإنتاج قائمة مسبقاً، تم تنفيذها مسبقاً. إذا كانت قصداً لمعرفة شمولية معينة، لمعرفة نهائية ليست، مثل المعرفة المعتادة، نسبية

ومحصورة، فإنها تنشأ بالذات عن معرفة بمعنى أقل قيمة، معنى لا يلائم الحاجة الجديدة.

والآن نضيف لما قيل فكرة مؤداها أن هدفاً جديداً يمكن أن يكون بمعنى ما تصعيداً لأهداف قديمة، وذلك بحيث يفترض المرء إمكانية تحقيقه كأمر طبيعي، في حين أنه في الكيفية التي قُصد بها مستحيل تماماً. إن الجديد يكون قبل نجاح تنفيذه مبهماً ولامحدداً، [415] لأنه ليست هناك منتجات ناجحة من الصنف نفسه. ربما يكون الأمر على هذا النحو في الفلسفة التي يتطلب معناها بداهة قطعية مشتركة لدى الجميع، فهي أيضاً صنف جديد. ربما لن يتبين إلا في التنفيذ، وفي أي حدود للمعنى يمكن أن نريد ذلك، وهل نريده، وإلى أي حد يكون للغاية «معنى».

ربما لم تكن الفلسفة، كما تتوفر أمامنا في فلسفات انطلاقاً من تدشينها، قد توصلت أبداً إلى إثبات أن إمكانيتها لها معنى، وهذا يعني أنه لا واحدة من فلسفات التقليد أمكن أن تكون هي الفلسفة الموجودة فعليا. بدون تمعن حول مجموع الافتراضات ليس هناك فلسفة، ليس هناك علم قائم على المسؤولية الأخيرة والفعلية. كما أنه ليس من المستحيل أن يتبين ذات يوم بأن الفلسفة ليست عموماً ممكنة إلا إذا حولت معنى مهمتها بكيفية ما ـ ليس < فقط > باستبعاد طرق للتحقيق من بين تلك التي افتُرضت في البداية عند الوضع المبهم للمهمة كإمكانيات، وبالنتيجة بتضييق معنى الفلسفة، بل أيضاً بتحويل المعنى الكلي «للفلسفة» بالضرورة، وذلك بحيث لا يتم التخلي عن المعنى القديم، بل فقط تحويله بكيفية تعطيه مشروعية نسبية لا يمكن إثباتها وتبريرها إلا بمراعاة التحول بكيفية متمعنة.

إن النقد الذي يحفز عليه تشتت الفلسفة إلى فلسفات هو في

البداية نقد لافتراضات تنفيذها، نقد الافتراضات التي تكمن في الطرق التي تمت محاولتها كافتراضات خاصة، ونقد لافتراضات معينة واضح أنها عامة تكمن في كل الطرق كاعتقادات تلقائية.

واضح أنه يجب في الوقت نفسه أن يتجه النقد إلى التمعن حول كيفية تكوين أصل الفلسفة، معنى تدشينها ـ في إبهامه ـ للمرة الأولى، كيف حدد هذا التكوين الأصلي كل التكوينات اللاحقة وكيف يمكن استخلاص ذلك من الأنساق التي نشأت. في كل تلك الصياغات يختفي كما بينا المعنى القطعي القائم عند كل الفلاسفة الذي يؤسس، بصفته المعنى الذي يظهر عبر كل تحولات أشكال الفلسفات التي لم يتم تبنيها، الوعيَ المشترك بالفلسفة كهدف حياتي مشترك.

[416] نعتبر نقد الأنساق نقداً منطقياً محايثاً، أي السؤال عن تناقضاتها الداخلية المنطقية، غير مهم.

إن تفنيدها انطلاقاً من ذلك لا يعني المساس بالمعنى الحق لفلسفتها الذي يتغير نصاً عندما يصبح منسجماً بكيفية أفضل، لكن دون أن يتغير أسلوبه، وهو وحده المهم هنا ـ أسلوب فلسفة مباشرة ساذجة لا تسأل عن أرضية الاعتقادات التلقائية التي تحملها ولا تلائم فكرة الفلسفة كمعرفة شمولية بالكائن إطلاقا، مادامت تفترض ببساطة اعتقادات تلقائية دون مساءلتها وصياغتها وتدبرها.

هل هذه مبالغة، هل للفلسفة مع هذه المطالب معنى: لا يمكن أن نحسم في ذلك بمجادلات صورية فارغة، بل إن ذلك بالذات مسألة تأمل قائم على المسؤولية الأخيرة في ذلك الإيبوخي الذي يعطي للتمعن الجذري معناه.

لا يمكن أن يكرس المرء حياته في قطعية شخصية لمهمة

حياتية، لأمر مطلق، إذا كانت إمكانية أن تحقق الحياة هذه المهمة مهددة بالخُلف. لكن هذا لا يمس الانسجام المنطقي الداخلي للأنساق، بل سذاجتها. هذا الأمر المطلق يواجه السذاجة وكل الصعوبات التي يجب وضعها كمشاكل تتعلق بالتحرر من الأحكام المسبقة، موظفاً نقداً فريداً من نوعه للافتراضات، بل لكلية الافتراضات التي بقيت ويجب أن تبقى بكيفية لا يمكن تجنبها خارج السؤال في فلسفة ساذجة عموماً.

هناك نقد آخر قريب جداً هو نقد تحول أشكال المشاريع، وبالنتيجة الفلسفات عبر التاريخ. إنه لا يهتم طبعاً بحقيقة وخطأ هذه المشاريع البارعة، إن جاز التعبير. إن المهم هنا بالأحرى هو أن نعطي لمعنى التدشين في إبهامه الأول، عن طريق تدبر نقدي (داخل ذلك الإيبوخي)، تعبيراً وصياغة مفهومية، ثم أن نشاهد انطلاقاً من ذلك كيف استمر هذا المعنى في مجرى التاريخ وتحدَّد فقط بكيفية أدق، كيف دخل إلى التاريخ معنى جديد في صورة تدشين معدِّل (Umstiftung) كشكل خاص مفترَض لصياغات واقعية جديدة وحدد خطوطاً للتطور - فلسفات ساذجة. أما ما لا يتجلى في هذه السذاجة ذاتها، أو عندما يتم ذلك، لا يمنح التعبير الملائم للمشروع الجديد الفريد والفعلي، وما لا يمكن فهمه إلا من الفلسفات الناشئة [417] وحدها، فيجب استخلاصه ورؤيته كما يجب التعبير عنه في بداهة، وبأكبر قدر من الدقة تسمح به طبيعة هذه الأشياء.

إن عملاً من هذا النوع لا يوجد إلا على الطريق من التاريخية الخارجية إلى التاريخية الداخلية، الغائية، له من إحدى الزوايا دلالة كبيرة، لأنه هو ما يسمح بتاريخ خارجي مثمر للفلسفة، أقصد تاريخاً للفلسفة لا يكتفي بوصف الأنساق (على أساس نقد فيلولوجي - تاريخي) في تعاقبها وحسب نوع تقليديتها التي تلاحظ خارجياً في

المفاهيم والقضايا والنظريات الجزئية، ولا يكتفي بتوضيح الاختلافات التي يمكن ملاحظتها خارجياً بين الاتجاهات والمدارس، بل يوضح < أيضاً > ، وفي نفاذ أعمق، الاختلافات المبدئية في معارف العالم التي تمت محاولتها والمحدَّدة ضرورة من قِبل التدشينات والتأسيسات الجديدة. بهذه الكيفية فقط يبرز ما حدث بالفعل كتاريخ للفلسفة على مستوى التاريخية البشرية. من هذه الزاوية يمكن اعتبار عرضنا لحد الآن رسماً مسبقاً نموذجياً (exemplarisch) ومحاولة أولى، وإن كان يتعين إتمامها. لكن إلى أبعد من ذلك تمتد دلالة هذا «النقد»، هذا الكشف و < هذه > التدقيقات اللاحقة للمشاريع ولاتجاهات المعنى المرئية انطلاقاً من ذلك المتعلقة بالحركات الفلسفية وبتحويلات المعنى الجذرية في وحدة تاريخ الفلسفة.

أُذكِّر بشعارات «الدوغماتية» و«النقدية»، بالتعارض الذي أبرزناه بين النزعة الموضوعية القائمة على أرضية العالَم الطبيعي والنزعة الترنسندنتالية ـ إن ما تنقده النزعة النقدية، وما يلعب انطلاقاً منها دائماً دوراً «كنقد» يتجه إلى افتراضات شمولية تشتغل بها الفلسفات. وهكذا يكمن مسبقاً في تاريخ الفلسفة، وإن لم يتبين بشكل كامل، حافز يتجه نحو الوعي بالسذاجة بما هي كذلك ونحو إبراز نقدي للافتراضات الأساسية للفلسفات، وأخيراً لكل فلسفة عموماً وطرحها كمشاكل.

إن الانقلابات ومواضع الانقطاع في التاريخ (مثلا بين العصر الوسيط والحديث) هي في الوقت نفسه المواضع التي يظهر فيها حافز لتمعن جديد أكثر جذرية، أي المواضع التي تصبح فيها الإمكانيةُ وشكلُ المعنى الحقُّ مشكلاً بالنسبة لفلسفةٍ (أذكِّر من جديد [418] بديكارت). وهكذا، فإن تاريخاً بالمعنى المذكور قائماً على فهم

وإظهار عميقين يتعلق بالفلسفة وبالانقلابات التي تم إيضاحها منه، هو في الوقت نفسه تمهيد قيّم لكي نهيئ أنفسنا للعمل الهائل، كما سيتبين، المتجه نحو مشاكل الافتراضات الأخيرة ومشاكل القطعية التي لا يمكن إلا بفضل حلها حسم، وبالنتيجة حل المشكل الفلسفي الأكبر، مشكل إيضاح المعنى الفعلي للفلسفة ولمنهج بدايتها وسيرها كفلسفة دائمة (philosophia perennis).

لكن الحسم لا يأتي إلا مع البناء القطعي بالفعل والعيني. إذا كان الأمر بالفعل على هذا النحو ونجحنا في ذلك، فإن تاريخ الفلسفة ـ الفلسفة الواحدة ـ سيتخذ وجهاً جديداً. مع تحقق هذا البدء الجديد لا يتأكد اليقين القطعي عملياً الذي يعيشه الفيلسوف في مهمته الحياتية. لكنه يفهم ذاته ومهمته بكيفية حقة ويتخطى المأساة التي تم التنبه لها والتي تعيشها إرادة لامشروطة ترى ظاهرياً فشلاً أزلياً مرسوماً أمامها.

في هذا الفهم تتبين غائية تاريخ الفلسفة، تتبين الحركات الواقعية وسلاسل الفلسفات الواقعية في سذاجتها وحفزها على الإيبوخي وعلى الانقلاب عن طريق تمعن جديد جذري كآثار لفكرة توجد بذرتها في التدشين، وتبلغ شكلها «النهائي» عند انكشافها وتكشف غايتها (Telos)، فكرة ليس لها بما هي كذلك وجود في عالم النسبيات. إنها تمارس سببية كقوة تحدد مسار كل التاريخ بكيفية حاسمة، وتمنح لتعددياته وحدة وكلية وتماسكاً.

أليست الفلسفة ربما مجرد مثال[*] لحقيقة شاملة هي أن التاريخ الأكثر عمقاً وحقيقة هو التاريخ الذي يجري في التاريخ المعتاد لسياقات الحوافز الخارجية كتاريخ للأفكار في المعنى الذي يجب

(*) مثال بمعنى حالة خاصة (Exempel).

توضيحه في البداية بالنسبة للفلسفة؟ لكن ألا ينبغي أن تكون الفلسفة علماً شمولياً بالموجود - أي أيضاً بوجود الأفكار وتأثيرها؟ وإذا أوصلْنا ذلك التمعن الأكثر جذرية حول الفلسفة إلى نهايته الصحيحة وبالنتيجة إلى بداية **ال** - فلسفة الواحدة، ألا يجب إذن أن تتبين هذه الفلسفة هي أيضاً في السير الضروري كفلسفة للأفكار، كفلسفة [419] للتاريخ؟ لكن هذه أسئلة يصعب تناولها، ولو بالنظر إلى تفكير معناها الشامل الممكن إلى نهايته، وتبقى بذلك مفتوحة، وليس هنا مقام تقديم اعترافات أو تلقيها.

أضيف فقط كملحوظة أن كيفية أخرى للاعتبار، وبالنتيجة نقداً آخر للفلسفات سيكون، كما هو جليٌّ، ممكناً، لكن فقط إذا أثبتت الفلسفة إمكانيتها في الواقع الفعلي وأتاحت نوع تنفيذها كمسلسل لامتناه ومع ذلك لقرارات مرتبطة شمولياً «برؤى العالم»: أي نقداً مستثمراً للفلسفات التاريخية. رغم أن هذه ليست بحال منظورات للفلسفة الواحدة (كل منها انطلاقاً من الذاتية الفلسفية التي يتعلق بها الأمر) وليست، مثل المنظورات الحقة، تجليات ذاتية(*) (Selbstdarstellungen) للفلسفة نفسها، بحيث لا تكون ممكنة إلا هكذا كتجليات - مثلما أن شيئاً حسياً لا يمكن تصوره بصفته حاضراً هو ذاته إلا في تعدديات للإدراك بصفته يتجلى في منظورات - فإن الفلسفات التاريخية هي مع ذلك في معنى آخر أشكال غير كاملة تسري فيها بالفعل الفكرة نفسها، وبالنتيجة فإنها تمثل، رغم إخفائها للحقيقة الأصلية، درجات تمهيدية للحقيقة ومن ثم تحمل في ذاتها بدايات، عناصر لحقيقة أصلية. إن لها قرابة ما مع المنظورات، إنها لا تصبح أبداً حماقات، بل تحتفظ دائماً بحقها الأصيل كحقيقة في

(*) كيفيات يقدم بها الموضوع ذاته.

وضعيتها التي يبقى فيها الكثير والمهم مختفياً، في حين أن ما يؤثر إيجاباً يأخذ، في السياق الشامل مطلقاً للمعرفة والوجود، مكانه، مشروعيته النسبية، معناه الحق الموضَّح. إن نقد وجهات النظر الذي كثيراً ما يتم الحديث عنه هو خال تماماً من أي قيمة بالمقارنة مع هذا النقد المستثمر.

ينتج عن تأملاتنا التمهيدية التي ستكون محدِّدة لمسارنا اللاحق أن مهمتنا ـ في ذلك الإيبوخي الحر كملاحظين غير مشاركين لكل الفلسفات بما فيها فلسفتنا ـ يجب أن تكون إبراز مجموع الاعتقادات التلقائية بصفتها الأرضية الكلية التي على أساسها فقط يتخذ المشكل، مشروع الفلسفة، معناه، إذا كان يتوفر على معنى وإمكانية. قلت: مجموع الاعتقادات التلقائية. لو لم يكن يحق لي أن أستعمل هذه الكلمة، لكانت الاعتقادات التلقائية التي تنتمي لمشروعية الفلسفة متشتتة، غير مترابطة، ولا يمكن الإحاطة بها، أي لكان المشروع ذاته مقضياً عليه.

[420] كيف يجب أن نتصرف مادام واضحاً بأنه ليس من الممكن أن نوجه نقدنا لكل الفلسفات من الزاوية التي يتعلق بها الأمر هنا؟ ما هي الفلسفات التي نختارها لنباشر انطلاقاً منها السؤالَ الارتدادي عن أرضيتها الأخيرة وفي الوقت نفسه الدلالةَ النموذجية لإظهار المعرفة بأن الكلية التي يتعين هنا إظهارها يجب أن تكون كلية الفلسفة عموماً؟

إننا نرى مسبقاً أنه يجب تفضيل مواضع التحول التاريخي التي أوضحناها مبدئياً لحد الآن وبالنتيجة أنساقها والنظريات النسقية المضاءة انطلاقاً منها. إذن قبل كل شيء: تدشين ديكارت للفكرة الحديثة للفلسفة (في الوقت نفسه كتدشين معدِّل (Umstiftung) للفكرة القديمة) التي تشير نحو الأمام إلى التطورات لحد كانط. ثم

كانط نفسه كمدشن للفلسفة الترنسندنتالية الجديدة. هكذا كان بالفعل اختيارنا، وسنتحدث مرة أخرى، في ضوء زاويتنا الحالية للنظر، عن ديكارت، وذلك أيضاً حتى نعمق في نقط أساسية البداهات المبدئية التي نحتاج إليها، والتي بلغناها سلفاً إلى درجة معينة.



الثبت التعريفي

إرجاع (Reduktion): يميز هوسرل خاصة بين نوعين من الإرجاع. النوع الأول يسميه هوسرل الإرجاع الماهوي (die eidetische Reduktion)، ويعني رد الخصائص العارضة لأفعال الوعي وموضوعاتها في تعالقها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة لها مجرد أمثلة قابلة للاستبدال، يتطلب الإرجاع الماهوي إذن غض النظر عن الوقائع الجزئية لفائدة عمومية الماهيات. والإرجاع الماهوي ضروري لأن البحث الفنومينولوجيّ يهتم حسب هوسرل ليس بالكائنات أو العلاقات الفردية، بل بالماهيات والضرورات الماهوية. أما النوع الثاني فهو الإرجاع الفنومينولوجيّ أو الترنسندنتالي ويعني رد الموضوعات إلى كيفيات عطائها، وهو ما يسمح بدراسة الموضوعات، في تعالقها مع الكيفيات الذاتية لعطائها. إن الموضوعات منظوراً إليها كمعالقات للكيفيات الذاتية للعطاء، هي ما يسميها هوسرل «الظواهر»، والظواهر هي تيمة الفنومينولوجيا التي تعني حرفياً علم الظواهر.

انعكاس، تأمل انعكاسي (Reflexion): يتجه الوعي في الموقف الطبيعي دائماً إلى الموضوعات التي تشكل مدار اهتمامه، وهو يعتبر في العادة أن هذه الموضوعات تتوفر على وجود موضوعي، أي أنها

موجودة باستقلال عن الوعي. أما الفنومينولوجيّ فإنه يتحرر من هذا الاعتقاد في وجود الموضوعات في ذاتها ويوجه اهتمامه إلى الكيفيات الذاتية التي يسمح إنجازها بظهور الموضوعات لنا. وهذا يعني أن التحليل الفنومينولوجيّ له طابع الانعكاس، إنه يتوقف عن إنجاز الحياة الساذجة المباشرة المتجهة نحو الموضوعات ليعود إلى ما هو ذاتي، إلى إنجاز كيفيات العطاء ووصف هذا الإنجاز ذاته الذي يبقى في العادة خارج اهتمامنا في الحياة الطبيعية الساذجة. إنه لا يهتم مثلاً بوجود هذه الطاولة التي أدركها الآن في خصائصها وعلاقاتها، بل بإنجاز فعل الإدراك ذاته من حيث عناصره المكونة، تأليفه بين مختلف المنظورات والتجليات، وكيفيات الصلاحية التي ينجزها. . .إلخ. وحتى الموضوع ذاته فإنه يدخل إلى دائرة اهتمام الفنومينولوجي، لكن فقط كونه معالقاً لفعل الوعي الذي يتعلق به قصدياً. كل هذه التحليلات التي تجري في الموقف الانعكاسي لها طابع ماهوي.

إيبوخي (Epoché): يستعير هوسرل هذا المفهوم من النزعة الشكية القديمة للدلالة على الإجراء المنهجي الذي يتيح للفنومينولوجيّ الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي الترنسندنتالي. تظهر الموضوعات للوعي في الموقف الطبيعي في كيفيات للعطاء مشروطة بوضعيات معينة. لكن الوعي ينسب لها في العادة وجوداً موضوعياً يتخطى كيفية عطائها، إنه يعتقد تلقائياً بأنها موجودة باستقلال عنه. هذا الاعتقاد لا يتعلق بالموضوعات الفردية فقط، بل أيضاً بالعالم من حيث إنه يشمل كلية الموضوعات. إن الاعتقاد في وجود العالم يبقى دائماً قائماً حتى ولو توصل الوعي إلى أن بعض الموضوعات التي سبق أن نسب لها وجوداً مستقلاً عن الوعي غير موجودة. هذا الاعتقاد الضمني في وجود العالم يسميه

هوسرل الأطروحة العامة للموقف الطبيعي. ما دام الاعتقاد في وجود العالم والموضوعات قائماً فلن يكون من الممكن توجيه الانتباه إلى كيفيات العطاء التي من خلالها يتعلق الوعي بالموضوعات. لكي يتمكن الفنومينولوجيّ من توجيه الانتباه إلى كيفيات العطاء يجب أن يتوقف عن إنجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات والعالم، وأن يتحول إلى ملاحظ غير مهتم أو غير مشارك. وهذا لا يعني اتخاذ موقف شكي ينفي وجود الموضوعات والعالم، بل التوقف عن اتخاذ أي موقف سواء أكان إثباتاً أو نفياً أو موقفاً وسطاً بينهما. إن التوقف عن اتخاذ أي موقف إزاء وجود الموضوعات هو ما يسميه هوسرل الإيبوخي. حال الإيبوخي هي التي تميز الموقف الفلسفي عن الموقف الطبيعي.

بداهة (Evidenz): يدل مفهوم البداهة عند هوسرل على الكيفية التي ندرك بها كائناً من أي نوع كان «هو ذاته». إن البداهة هي كيفية الوعي المتميزة التي يتبدى بها شيء ما ـ موضوع، وعلاقة، وعمومية، وقاعدة، وقيمة ـ أو يعطي بها ذاته بحيث بكون هو ذاته «حاضراً هنا»، أي معطى بكيفية حدسية، وبكيفية أصلية. لكن هوسرل لا يقصر البداهة على الفلسفة والعلم فقط، بل إن البداهة تلعب دوراً حاسماً حتى في الحياة اليومية السابقة على العلم. إن كل ما لنا علاقة به إما أن يكون معروفاً لدينا في وضعيات ظهوره الأصلي أو أن يحيل إلى وضعيات للبداهة يكون فيها ما يظهر قريباً منا في تحديداته. إن وعينا يتعلق قبل كل علم وفلسفة بالبداهة، وهذا التعلق بالبداهة يعطي لوعينا طابعاً دينامياً يسميه هوسرل القصدية.

بناء (Konstitution): بعد إنجاز الإيبوخي والإرجاع الفنومينولوجيّ تبقى المهمة المطروحة على الفلسفة الفنومينولوجيّة هي تفسير كيف يتوصل الوعي إلى الاعتقاد بوجود موضوعات متعالية عليه، أي كيف يتخطى دائرته الداخلية وينسب للموضوعات في

العالم وجوداً قائماً بذاته. عندما يتخطى الوعي بناءً على حوافز معينة العطاء الأصلي الذاتي النسبي يؤسس كيان العالم مع مجالات موضوعاته المتمايزة حسب ماهياتها. هذا التأسيس يسميه هوسرل البناء. من مهام الفنومينولوجيا دراسة الكيفية التي يبني بها الوعي الموضوعات على اختلاف أنواعها ودرجاتها. تحليل البناء يتساءل عن شروط إمكانية كل ما تجربه الحياة المجرِّبة التي تكون في البداية أي في الموقف الطبيعي منسية. إن ما نجربه يتم فهمه كونه نتاجاً لسيرورات قصدية لتكوين المعنى الذي يعتبر هوسرل أن منبعه الترنسندنتالي هو الأنا الخالص. مثلاً يتساءل تحليل البناء بصدد الموضوعات الخارجية عن الحوافز التي تجعل الوعي القصدي يتخطى الكيفيات الذاتية التي تتجلى له بها الموضوعات وينسب لها وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن الوعي. والأمر نفسه بالنسبة للقوانين المنطقية، وللمفاهيم الرياضية، وللأنا الآخر، وللذاتية المشتركة. . .إلخ.

تأويل، تصور (Apperzeption): إنه حسب هوسرل مكون أساسي لفعل الوعي بفضله يكون هذا الأخير مؤسِّساً أو مانحاً للمعنى. منطلق التأويل هو المضامين الحسية المعطاة فعلياً، هذه المضامين تشكل المادة الأولية لظهور العالم والأشياء، لكن التأويل يتخطى هذه المضامين ويجعل الشيء يظهر فيها، إنه يستبق تجربة الشيء بصفته كُلاً. إن الموضوع يحتوي إذن بالنسبة للوعي على فائض في مضمون معناه بالنسبة لكيفيات العطاء التي يتجلى فيها فعلياً. على أساس هذا الفائض (الذي يرتبط بالتأويل) يظهر الموضوع للوعي في الموقف الطبيعي كما لو كان قائماً بذاته، متعالياً (transzendent) على الوعي. التأويلات المختلفة السابقة سواء التي أنجزناها نحن أنفسنا أو التي أخذناها عن الآخرين أو عن إرث أو

تقليد تاريخي ما تشكل رصيداً من الإمكانيات الاعتيادية المترسبة يتوفر الوعي بفضلها على روابط للمعنى يمكن دائماً تنشيطها من جديد في وضعيات جديدة للتجربة. يقدم هوسرل هذا المسلسل كونه إسقاطاً لمعنى روابط مترسبة على ما هو حاضر. إن التأويلات التي سبق إنجازها تلعب دوراً في تنميط التجربة، هذا التنميط يصبح نموذجاً للترقب بالنسبة للتجربة المقبلة. قد تثير كلمة التأويل المستعملة هنا سوء فهم، ولكنني لم أجد كلمة أفضل منها. والمهم هو الانتباه إلى أن هذا التأويل يتم عادة بكيفية غير صريحة، غير تيمائية وغير مثيرة للانتباه. يجب الإشارة هنا إلى أن هوسرل يستعمل كلمة (Apperzeption) بمعنى مخالف لمعناها عند كانط.

عالم العيش (Lebenswelt): تتركب هذه الكلمة من شقين: Welt عالم وLeben حياة، عيش، بمعنى حياة الوعي من حيث هي حياة قصدية. رغم أن هوسرل ليس هو الذي نحت هذا المصطلح، فقد عرف بعد استعمال هوسرل له انتشاراً واسعاً ومارس تأثيراً كبيراً في الفلسفة وخارجها. منذ الكتاب الأول من كتاب **الأفكار** وجه هوسرل اهتمامه لمسألة العالم. لكن يبدو أنه في مرحلته المتأخرة بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش بسبب اهتمامه بنقد العلوم الحديثة والنزعة الموضوعية المرتبطة بها. لذلك كان على هوسرل أن يميز المفهوم الفنومينولوجيّ للعالم عن المفهوم العلمي للعالم، أي العالم كما تتمثله الصيغ والنظريات العلمية. لهذا بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش للدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات. عالم العيش هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية، العالم كما هو معطى في حياتنا اليومية قبل العلم وخارجه، والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء بكيفية ذاتية نسبية. إن كل ممارساتنا تجري على أرضية عالم العيش، وحتى الممارسة العلمية تعتمد حسب هوسرل على

بداهات عالم العيش وتقوم على أرضيته، ومن جهة أخرى فإن منتجات الممارسة العلمية تعود لتندرج من جديد في عالم العيش في شكل ابتكارات تقنية.

قصدية (Intentionalität): استمد هوسرل هذا المفهوم من برنتانو الذي استعاره بدوره من الفلسفة السكولائية. يعتبر برنتانو أن القصدية هي السمة الأساسية التي تطبع الظواهر النفسية وتمكننا من تمييزها. تعني القصدية عموماً أن كل وعي هو وعي بشيء ما، أي يقصد موضوعاً ما، يتجه نحوه. لكن هذه الصيغة لا تضم جديداً بالمقارنة مع فلسفات سابقة، بل حتى مع التصور قبل الفلسفي. إن المهم في تصور هوسرل أنه لا يعتبر القصدية سمة تضاف للوعي يمكن أن يتوفر عليها أحياناً، وأن يفتقدها أحياناً أخرى. بل إن الوعي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع، بما يقصده، وبما يعنيه، وبمعناه. ولا يهم في هذه الحال أن يكون الموضوع المقصود موجوداً بالفعل أم غير موجود. الإدراك مثلاً هو دائماً إدراك لموضوع ما، وذلك حتى في الحال التي يكون فيها هذا الموضوع غير موجود بالفعل؛ عندما أدرك مثلاً كائناً خرافياً لا وجود له في الواقع، فإن موضوعي القصدي هو الكائن الخرافي ذاته رغم أنه غير موجود بالفعل. والمدرَك بالمعنى الفنومينولوجيّ ليس هو الكائن ذاته، بل الكائن من حيث هو مدرَك، أي في الكيفية التي يتبدى بها للوعي في الإدراك، في الكيفية التي يُقصد بها في الإدراك. كما أن القصدية ليست ارتباطاً لاحقاً بين معيشات غير قصدية في البداية وموضوعات فإنه ينتمي لبنية القصدية أن للمعيشات في كل مرة موضوعها القصدي. بهذا التصور يعتقد هوسرل أنه هيأ الطريق لتجاوز ثنائية الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، وبالنتيجة السؤال عن إمكانية ارتباط الوعي بما هو خارج عنه.

معنى (Sinn): يدل عند هوسرل على الموضوع القصدي، ما يتجه نحوه أو ما يعنيه فعل الوعي ويكون وعياً به، هو الموضوع من حيث إنه متعلق قصدياً بفعل الوعي. كل معيش قصدي يمكن فهمه إما نويطيقياً كونه عطاء للمعنى، وكونه تأسيساً للمعنى، أو نويماطقياً كونه معنى، أي كونه مضموناً. وهكذا فإن مفهوم المعنى هو أوسع من مفهوم الدلالة الذي يبقى متعلقاً بوظيفة التعبير. المعنى مهم في التحليل الفنومينولوجيّ من زاويتين، من جهة في إيضاح بنياته الداخلية، ومن جهة أخرى في وصف وظيفته المؤسِّسة للعالم المجرَّب. إن المعنى يبقى مطابقاً لذاته في سيلان أفعال الوعي، ففعل الإدراك يجري بكيفية متوالية حيث يتم الانتقال من منظور إلى آخر، من جانب إلى آخر، إلا أنني في كل هذه الأفعال المنسابة أتوجه نحو المعنى ذاته.

نزعة موضوعية (Objektivismus): يستعمل هوسرل هذا المفهوم خاصة للإشارة إلى الكيفية التي تفهم بها العلوم الحديثة ذاتها. إن النزعة الموضوعية بلغت أوج سيطرتها في العصر الحديث وأصبحت توجه العلوم والفلسفة والثقافة بأكملها. تنسب النزعة الموضوعية للموضوعات والتركيبات العلمية وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن كل إنجاز للوعي. النزعة الموضوعية تقوم على نسيان عالم العيش كونه أساساً للعلوم. إنها تنسى أن عالم العيش هو الأرضية التي تستند إليها كل الصيغ والنظريات العلمية، كما تنسى أن هذه الصيغ والنظريات العلمية هي ذاتها ليست سوى إنجازات للوعي في عالم العيش وليس لها من قيمة وصلاحية إلا بالنسبة لعالم العيش. يعتبر هوسرل أن النزعة الموضوعية مسؤولة عن إقصاء الأسئلة الحاسمة بالنسبة للوجود البشري وبالتالي عن أزمة التوجه والمعنى التي تطبع البشرية الأوروبية في عصره.

ثبت المصطلحات

اجتماع	Vergemeinschaftung
أراد، فعل الإرادة	wollen, das Wollen
إرادة	Wille
إرجاع، رد	Reduktion
استشعار	Einfühlung
استقلالية	Autonomie/ Selbständigkeit
أسّس، تأسيس	stiften, Stiftung
اشتغل، لعب دوراً أو وظيفة	fungieren
إظهار	Aufweisung
اعتبر، اعتبار	Betrachten, Betrachtung
اعتقاد تلقائي	Selbstverständlichkeit
اقتراب، اقترابي	Approximation, approximativ
امتلاء، ملء، تحقيق	Erfüllung
إمثال	Idealisierung
انساب، تدفق	strömen
إنشاء التقليد	Traditionalisierung
انطباع، معطى	Datum

Reflexion	انعكاس، تأمل، تأمل انعكاسي
reflexiv	انعكاسي
Reflexivität	انعكاسية
Epoché	إيبوخي
egologisch	إيجولوجي
Aufklärung	إيضاح، تنوير
Evidenz	بداهة
Einsicht	بداهة، معرفة بداهية، اقتناع، معرفة مقْنعة
einsichtig	بداهي، مقْنع، بيِّن
Explikation	بسط، إفصاح
konstituieren, Konstitution	بنى، بناء
Bewährung	تأكيد
Überlegung	تأمل
spekulativ	تأملي
Auslegung	تأويل، تفسير، شرح
Rechtfertigung	تبرير
Verdeutlichung	تبيين
Empirie/ Erfahrung	تجربة
Experiment	تجريب
Arithmetisierung	تحسيب
Vervollkommnung	تحسين، تقريب من الكمال
transzendental	ترنسندنتالي
Mathematisierung	ترييض
Gebilde	تشكيلة
Abwandlung/ Modifikation	تعديل
Modalisierung	تعديل الجهة

Begründung	تعليل، تأسيس
nachverstehen	تفهم
Tradition	تقليد، إرث، تراث
Technisierung	تقْنَنَة
selbstverständlich	تلقائي
Besinnung	تمعن
Rückbesinnung	تمعن ارتدادي
Selbstbesinnung	تمعن ذاتي
Variation	تنويع
Klärung	توضيح
Strom	تيار
Thema	تيمة
durchlaufen	جاب، اجتاب، قطع
abstrahieren	جرَّد، غض النظر عن
Leib	جسد
Körper	جسم
Modalität	جهة، كيفية
Substrat	حامل، ركيزة
Anschauung	حدس
Arithmetik	حساب
Widersinn	خُلف
urstiften, Urstiftung	دشن، تدشين
Subjekt	ذات
subjektiv	ذاتي
intersubjektiv	ذاتي مشترك، مشترك بين الذوات، باشتراك بين الذوات
Subjektivität	ذاتية

Intersubjektivität	ذاتية مشتركة
Skepsis	ريب، ريبية
Skeptizismus	ريبية، نزعة ريبية
Rückfrage	سؤال ارتدادي
gestalten	شكّل
Geltung	صلاحية
Handwerk	صنعة يدوية
Form	صورة
Formalisierung	صورنة
Formel	صيغة
Erscheinung	ظهور، تجلٍّ
allgemein, Allgemeinheit	عام، عمومية
mathesis universalis	علم كلي
Aktivität	فاعلية، نشاط
Disziplin	فرع معرفي
vage	فضفاض، عائم
Aktivität / Passivität	فعالية/ انفعالية
Akt	فعل
aktualisieren	فعّل، حقق
aktuell	فعلي، متحقق، حالي
wirklich	فعلي، واقعي، حقيقي
verstehen	فهم
eigenständig	قائم بذاته
Norm	قاعدة، معيار
Gesetz	قانون
Intention, Intentionalität	قصد، قصدية

apodiktisch	قطعي
Universum	كلية، مجال، كون
Entelechie	كمال أول
Modus	كيفية
Erscheinungsweise	كيفية الظهور
Wesen	ماهية
Eidos, eidetisch	ماهية، ماهوي
geradehin	مباشر، في الاتجاه نفسه
transzendent, Transzendenz	متعالٍ، تعالٍ
endlich / unendlich	متناه، لامتناه
Idealität	مثالية، موضوع مثالي
Ideal	مثل، نموذج
abstrakt / konkret	مجرد/ عيني
immanent	محايث
eindeutig	مضبوط
adäquat	مطابق
Gegebenheit	معطى، عطاء
Faktum	معطى، واقعة، حدث
Sinn	معنى
normativ	معياري
Raumzeitlichkeit	مكانية ـ زمانية، صورة مكانية زمانية
Erwerb	مكتسَب، مكسب
Methodisierung	مَنْهَجَة
Gegenstand	موضوع
Gegenständlichkeit	موضوع (بمعنى عام)
Ideales	موضوع مثالي

Einstellung	موقف
Objektivismus	نزعة موضوعية
Solipsismus	نزعة واحدية
reaktivieren	نشَّط من جديد، أعاد تنشيط
Mannigfaltigkeitslehre	نظرية التعدديات
Typ, Typus	نمط
typisch	نمطي
Typik	نمطية
endgültig	نهائي، أخير
Identität	هوية، تطابق
real / reell	واقعي/ قائم ضمن، محايث
Thesis	وضْع
setzen, Setzung	وضَع، وضْع
Bewußtsein	وعي
Faktizität	وقائعية، حدثية

المراجع

1 ـ العربية

كتب

إنقزو، فتحي. **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا**. تونس: دار الجنوب للنشر، 2000.

خوري، أنطوان. **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**. بيروت: دار التنوير، 1984. (سلسلة الفكر المعاصر؛ 4)

هوسرل، إدموند. **الفلسفة علماً دقيقاً**. ترجمة وتقديم محمود رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

دوريات

كلاوس، هيلد. «إدموند هوسرل. الفنومينولوجيا الترنسدنتالية: البداهة والمسؤولية.» **مدارات فلسفية**: العدد 4، حزيران/ يونيو 2000.

المصدق، إسماعيل. «الفلسفة في عصر العلم والتقنية.» **مجلة فكر ونقد**: العدد 10، حزيران/ يونيو 1998.

ـــــ. «المحطات الأساسية لفنومينولوجيا هوسرل.» **مدارات**

فلسفية: العدد 4، حزيران/ يونيو 2000.

ـــــــ. «هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية.» مدارات فلسفية: العدد الأول، 1998.

2 ـ الأجنبية

Books

Aguire, Antonio. *Genetische phänomenlogie und reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. (phaenomenlogica; 38)

———. *Die Phänomenlogie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

———. *Philosophie der Endlichkeit: Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Beate Niemeyer und Dirk Schütze. [Würzburg: Königshausen and Neumann, 1992].

Archives Husserl. *Geschichte des Husserl-Archivs Leuven = History of the Husserl-Archives Leuven*. Dordrecht: Springer, 2007.

Bernet, Rudolf, Iso Kern and Eduard Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: F. Meiner, 1989.

Biemel, Walter (hrsg.). *Phänomenologie heute. Festschrift für ludwing landgrebe*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972. (Phaenomenlogica; 51)

Blumenberg, Hans *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart: [P. Reclam, 1986]. (Universal-Bibliothek; 7715)

Derrida, Jacques and Rodolph Bernet. *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. München: [n. pb.], 1987.

Ebner, Klaus und Ulrike Kadi. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Herausgegeben von Helmuth Vetter. Ham-

burg: F. Meiner Verlag, 2004. (Philosophische Bibliothek; Bd. 555)

Fink, Eugen. *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg; München: Alber, 1976. (Alber-Broschur Philosophie)

———. *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*. Den Haag: [n. pb.], 1966 (phaenomenologica; 21)

———. *Welt und Endlichkeit*. Herausgegeben von Franz-A Schwarz. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1990.

Gadamer, Hans-Georg. *Neuere Philosophie. I, Hegel Husserl Heidegger*. Tübingen: J C B Mohr, 1987. (Gesammelte Werke; Bd. 3)

Gethman, Carl Friedrich (hrsg.). *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenlogie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1991. (Neuzeit und Gegenwart; Bd. 1)

Held, Klauss. *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwicklt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: [n. pb.], 1966.

Helmuth, Vetter. *Krise der Wissenschaften, Wissenschaft der Krisis?: Wiener Tagungen zur Phänomenologie: Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1996)*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1998. (Reihe der österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; Bd. 1)

Hermann, Friedrich-Wilhem von. *Der Begriff Phänomenlogie bei Heidegger und Husserl*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988. (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe; Hft.63)

———. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2000.

Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten [= *Analyses of Passive Synthesis*. From Lectures and Research Manuscripts]. Edited by Margot Fleischer. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. (Husserliana; Bd. 11)

———. *Aufsätze und Vorträge*. Hrsg. Von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988. (Husserliana; Bd. 27)
———. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Von S. Strasser. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, [1950]. (Husserliana; Bd. 1)
———. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und hrsg. Von Ludwig Landgrebe. Mit nachwort und Register von Lothar Eley. Hamburg: Meiner, [1985]. (Philosophische Bibliothek; Bd. 280)
———. *Erste Philosophie. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* [= *First Philosophy. First Part: The Critical History of Ideas*]. Edited by Rudolf Boehm. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. (Husserlina; Bd. 7)
———. *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [= *First Philosophy. Second Part: Theory of Phenomenological Reduction*]. Edited by Rudolf Boehm. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. (Husserliana; Bd. 8)
———. *Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Edited by Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974. (Hussserliana; Bd. 17)
———. ———. Halle: Niemeyer, 1929. (Husserliana; Bd. 17)
———. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. Von Walter Biemel. [The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff], 1950. (Husserliana; Bd. 2)
———. *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [= *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*]. First Book. Edited by Walter Biemel. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950. 2 vols. (Husserliana; Bd. 3)
———.———. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1913. 2 vols. (Husserliana; Bd. 3)
———. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführungin

die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der 1. -3. Auflage - Nachdruck [= *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*], First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology; First Half Binding; Text of the 1-3 Editions; Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. (Husserliana; Bd. 3-1)

———. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Hrsg. Von Marly Biemel. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952. (Husserliana; Bd. 5)

———. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [= *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Phenomenological Investigations of Constitution*]. Edited by Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952 (Husserliana; Bd. 4)

———. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Hrsg. Reinhold R. N. Smid. The Hague; Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992. (Husserliana; Bd. 29)

———. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [= *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*]. Hrsg. Von Walter Biemel. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, [1954]. (Husserliana; Bd. 6)

———. *Logische Untersuchungen.* Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage [= *Logical Investigations.* First Part. Prolegomena to Pure Logic. Text of the First and Second Edition]. Edited by Elmar Holenstein. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana; Bd. 18)

———. *Logische Untersuchungen: Zweiter Teil. Untersuchungen*

zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. [= *Logical Investigations. Second Ppart. Investigations Concerning Phenomenology and the Theory of Knowledge*]. Edited by Ursula Panzer. Auflage erganzt Annotationen und Beiblatter aus dem handexemplar. The Hague; Netherlands: Martinus; Nijhoff, 1984. 2 vols. (Husserliana; Bd. 19)

———. *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Verlag, 1986. (Einleitung des Herausgebers)

———. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [= *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*]. Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1962]. (Husserliana; Bd. 10)

Janssen, Paul and Dies. *Die Phänomenologische Methode*. Ausgewählte Texte I. Stuttgart; Ditzingen: Verlag, 1985. (Einleitung des Herausgebers)

———. *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg; München: [n. pb.], 1979.

———. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [= *Phenomenological Psychology. Lectures from the Summer Semester*]. Edited by Walter Biemel. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, [1962]. (Husserliana; Bd. 9)

———. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. Von Wilhelm Szilasi. Frankfurt: Klostermann, 1965. (Quellen der Philosophie)

Jamme, Christoph and Otto Pöggeler. *Phänomenologie im Widerstreit: zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 843)

Landgrebe, Ludwing. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenlogie*. Hamburg: Meiner, 1982.

———. *Der Weg Der Phänomenlogie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. 3. Aufl. Güterloh: [Mohn], 1971.

Marx, Werner. *Die Phänomenologie Edmund Husserls: Eine Einführung*. München: W. Fink, 1987. (Uni-Taschenbücher; 1434)

———. *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. (Phaenomenologica; no. 36)

El Mossadeq, Ismail. *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft: Phänomenlogie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger*. Amesterdam: Rodopi, 1995. (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte; Bd. 64.)

Niemeyer, Beate and Dirk Schütze (hrsg.). *Philosophie der Endlichkeit: Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen; Neumann, 1992.

Orth, Ernst Wolfgang. Edmund Husserls «Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie»: Vernunft und Kultur. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1999.

Prechtl, Peter. *Husserl zur Einführung*. Hamburg: [Junius], 1998.

Schumann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1977. (Husserliana Dokumente; Bd. 1)

Siegfried, Theodor. *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloher: Verlagshaus G. Mohn, [1968].

Ströcker, Elisabeth (hrsg.). *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: [De Gruyter], 1970.

Ulrich Claesges und Klaus Held (hrsg.). *Perspektiven transzendentalphilosophischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70*. Geburtstag von seinen Kölner Schülern. Den Haag: M. Nijhoff, 1972. (Phaenomenologica; 49)

Welter, Rudiger. *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: W. Fink, 1986. (Ubergänge; Bd. 14)

Periodicals

Biemel, W. «Die Entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*: vol. 13, 1959.

Fink, Eugene. «Die Frage nach dem ursprung der Geometrie als intentional historisches problem.» *Revue internationale*: no. 2, 15 Janvier 1939.

Gadamer, Hans-Georg. «Die Phänomenologische Bewegung.» *Philosophische Rundschau*: vol. 11, 1963.

Held, Klaus. «Husserl und die Griechen.» *Phänomenologische Forschungen*: vol. 22, 1989.

———. «Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie.» *Phänomenologische Forschungen*: vol. 10, 1980.

Kern, I. «Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls.» *Tijdschrift voor Filosofie*: vol. 24, 1962.

Lübbe, Herman. «Husserl und die europäische Krise.» *Kant-Studien*: vol. 49, 1957-1958.

Rang, Bernhard. «Die Bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft.» *Phänomenologische Forschungen*: vol. 22, 1989.

Strasser, S. «Der Begriff der Welt in der phänomenologischer Philosophie.» *Phänomenologische Forschungen*: vol. 3, 1976.

Conference

Husserl-symposium 27.6. - 4.7.1988. Herausgegeben Gerhard funk. Mainz: Akademie der wissenschaften literatur; Suttgart: Steiner vig wiesbaden, 1989. (Abhandlungen der Geistes- und Sozial der wissenschaftlichen Klasse, 1989; 3)

الفهرس

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

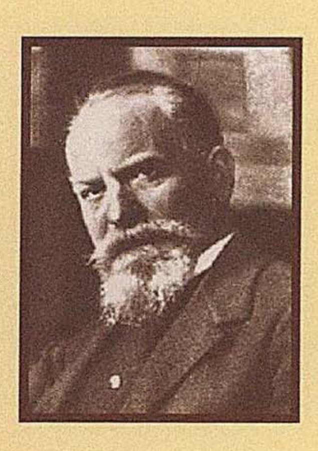
ـ ق ـ

ـ ك ـ

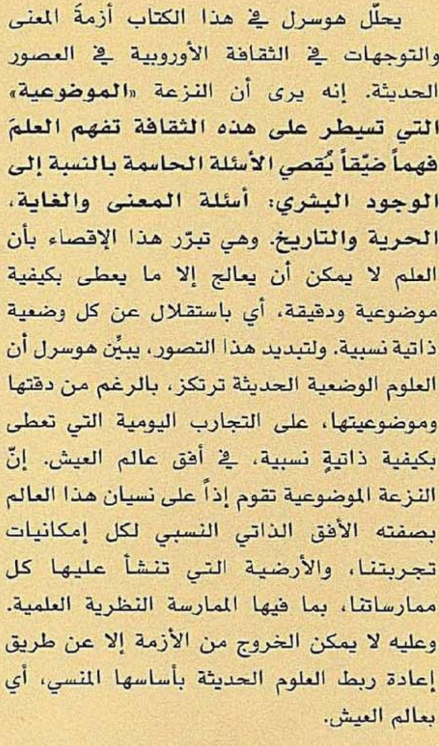
ـ هـ ـ

ـ و ـ

أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



يحلّل هوسرل في هذا الكتاب أزمةَ المعنى والتوجهات في الثقافة الأوروبية في العصور الحديثة. إنه يرى أن النزعة **«الموضوعية» التي تسيطر على هذه الثقافة تفهم العلمَ فهماً ضيّقاً يُقصي الأسئلة الحاسمة بالنسبة إلى الوجود البشري: أسئلة المعنى والغاية، الحرية والتاريخ.** وهي تبرّر هذا الإقصاء بأن العلم لا يمكن أن يعالج إلا ما يعطى بكيفية موضوعية ودقيقة، أي باستقلال عن كل وضعية ذاتية نسبية. ولتبديد هذا التصور، يبيِّن هوسرل أن العلوم الوضعية الحديثة ترتكز، بالرغم من دقتها وموضوعيتها، على التجارب اليومية التي تعطى بكيفية ذاتيةٍ نسبية، في أفق عالم العيش. إنّ النزعة الموضوعية تقوم إذاً على نسيان هذا العالم بصفته الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانيات تجربتنا، والأرضية التي تنشأ عليها كل ممارساتنا، بما فيها الممارسة النظرية العلمية. وعليه لا يمكن الخروج من الأزمة إلا عن طريق إعادة ربط العلوم الحديثة بأساسها المنسي، أي بعالم العيش.

- **إدموند هوسرل (1859 ـ 1938)**: فيلسوف ألماني، مؤسس الفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ويعتبر من أكبر مجددي الفلسفة في القرن العشرين. أهم مؤلفاته: **أبحاث منطقية** (1900)؛ **أفكار من أجل فنومينولوجيا خالصة وفلسفة فنومينولوجية** (1913)؛ **تأملات ديكارتية** (1931).

- **د. إسماعيل المصدق**: حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة فوبرطال في ألمانيا. أستاذ الفلسفة في جامعة إبن طفيل في القنيطرة/ المغرب.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 20 دولاراً

ISBN 978-9953-0-1175-2